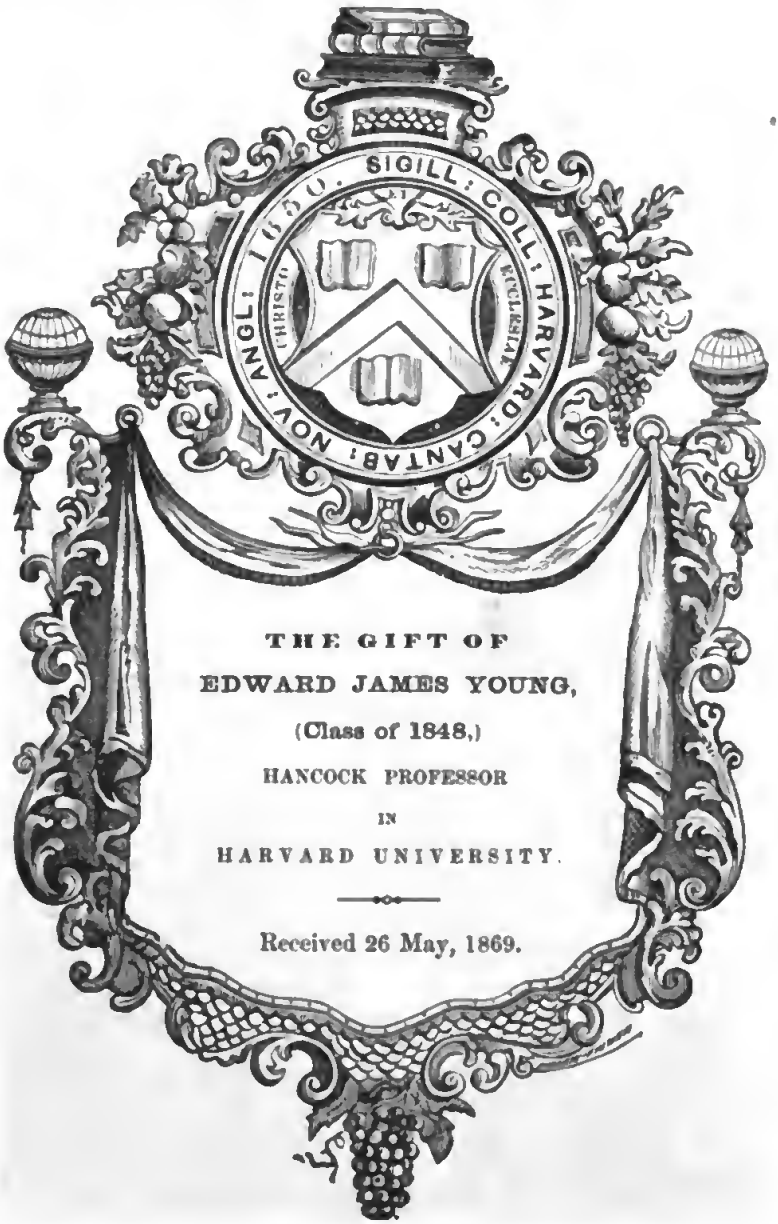
HX JFK9 R

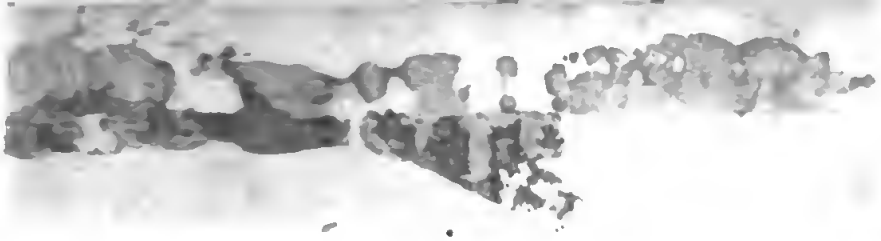
Digitized by Google

Phil 97.2



THE GIFT OF
EDWARD JAMES YOUNG,
(Class of 1848,)
HANCOCK PROFESSOR
IN
HARVARD UNIVERSITY.

Received 26 May, 1869.



ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE

ODER

VERSUCH EINER FASSLICHEN UND VOLLSTÄNDIGEN ERKLÄRUNG DER IN KANTS KRITISCHEN UND DOGMATISCHEN SCHRIFTEN ENTHALTENEN BEGRIFFE UND SÄTZE.

MIT

NACHRICHTEN, ERLÄUTERUNGEN UND VERGLEICHUNGEN AUS DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE BEGLEITET, UND ALPHABETISCH GEORDNET

VON

G. S. A. MELLIN,

MITINSPECTOR DER REFORMIRTEN KIRCHEN UND SCHULEN IN DER MAGDEBURGISCHEN INSPECTION UND ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

FÜNFTER BAND.

MIT KUPFERN.

JENA UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN.

1802.

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

Georg Samuel Albert

G. S. A. MELLIN,

MITINSPECTOR DER REFORMIRTEN KIRCHEN UND SCHULEN IN DER MAGDEBURGISCHEN INSPECTION UND ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

V. BAND. I. ABTHEIL.

JENA UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1802.

Phil 97.2

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE.

V. BD. I. ABTHEIL.

Recht,

δικαιον *), δικαια **), *fas*, *jus* ***), *juſtum*, *rectum*, *jus*, *droit*. Ein Act der freien Willkühr, d. i. eine Handlung, die aus einem ſolchen Begehrungsvermögen entſpringt, das ſich nach Geſetzen zu Handlungen ſelbſt beſtimmen kann, und mit dem Bewuſstſeyn verbunden iſt, daſs es durch ſeine Handlung ſeiner Selbſtbeſtimmung genügen (ſeinen Gegenſtand, nehmlich die Handlung, hervorbringen) kann, iſt entweder recht oder unrecht (*aut fas aut nefas*, *aut rectum aut minus rectum*) (*K. III.* *). Er iſt recht, ſofern er eine pflichtmäſsige That (*factum licitum*) iſt; pflichtmäſsig aber iſt die That, wenn ſie nicht einer Verbindlichkeit entgegen iſt, und heiſst dann bloſs erlaubt (*licitum*), die Freiheit aber, die durch keinen entgegengeſetzten Imperativ eingeſchränkt wird, die Erlaubniſs oder Befugniſs ****) (*facultas moralis*). Eine Handlung iſt aber auch dann pflichtmäſsig, wenn ſie einer Verbindlichkeit gemäſs iſt, und heiſst dann Pflicht oder eine Handlung,

*) *Ariſtotel. Topic. lib. VI. c. 3.*

**) *Platon. 5. de Rep. in Alcib. in Hipp.*

***) *Cicero in Verr. Act. 2. lib. 1. 41.*

****) Sie iſt wieder von zweierlei Art, die ethiſche Erlaubniſs, wenn die Freiheit durch keinen Imperativ einer Gewiſſenspflicht, und die juridiſche Erlaubniſs oder Befugniſs in engerer Bedeutung, wenn ſie durch keinen Imperativ einer Rechtspflicht eingeſchränkt wird.

zu der ich verbunden bin. Aller Pflicht correſpondirt nehmlich ein Recht, d. i. die Erlaubniſs, ſie zu vollbringen (*T.* 8.), ſ. Erlaubt (*K. XXI. XXIII.*) *).

2) Es giebt aber auch gewiſſe Pflichten, denen Rechte correſpondiren, oder da ein Anderer die rechtliche Erlaubniſs (*facultas juridica*) hat, denjenigen zur Erfüllung dieſer Pflichten zu zwingen, dem ſie obliegen (*T.* 8.). Was heiſsen hier nun Rechte, oder was iſt ein Recht in dieſer Bedeutung? Dieſe Frage iſt für den Rechtsgelehrten nicht leicht zu beantworten, wenn er ſich nicht durch leere Worte, oder dadurch, daſs er mit andern Worten daſſelbe ſagt, aus der Verlegenheit helfen will. Denn die Antwort: Recht iſt, was in irgend einem Lande die Geſetze zu irgend einer Zeit wollen, würde jener Frage kein Genüge thun; weil es darauf ankommt, ob dieſe Geſetze auch wirklich verordnet haben, was Recht iſt. Das Recht ſoll nicht (wie bei dem poſitiven Recht der Fall iſt) von dieſen poſitiven Geſetzen, ſondern vielmehr dieſe von dem Recht abgeleitet werden. Die Frage: was iſt Recht? iſt alſo für den Rechtsgelehrten eine eben ſo ſchwierige Frage, als für den Logiker die Frage: was iſt Wahrheit? Jene Antwort: was die Geſetze eines Landes vorſchreiben, paſst eigentlich nur auf die Frage; was iſt Rechtens? Davon iſt aber die Rede nicht, wenn es auf die Beſtimmung des Rechtsbegriffs ankömmt. Denn bei den Geſetzen eines Landes iſt immer noch die Frage: ob das, was ſie

*) Daher hat das praktiſche Naturweſen, d. i. ein Sinnenweſen mit einem freien Willen, zu jeder Pflichterfüllung ein Recht; und es kann nichts Pflicht ſeyn, wozu kein Recht vorhanden iſt (ſ. Meine Grundl. zur Met. der Rechte, §. 49). Wir haben ein Recht, unſere Pflicht zu thun (ſ. Beitrag zur Ber. der Urtheile des Publ. über die franzöſ. Rev. 1 Th. S. 26.).

wollen, auch recht ſei? Es kömmt alſo hier auf ein allgemeines Kennzeichen an, woran man Recht und Unrecht erkennen kann. Dieſes Kennzeichen iſt in keiner Erfahrung, ſondern allein in der bloſsen Vernunft zu finden, um zu einer möglichen poſitiven Geſetzgebung zur Grundlage zu dienen (*K. XXX.* f.).

3. Der Begriff des Rechts aber, in ſo fern er ſich auf eine ihm correſpondirende Verbindlichkeit eines Andern bezieht, d. i. der allein ächt moraliſche Begriff deſſelben, betrifft:

a. nur das äuſsere, und zwar praktiſche, Verhältniſs einer Perſon gegen eine andere, in ſo fern ihre Handlungen als Facta auf einander (unmittelbar oder mittelbar) Einfluſs haben; *) aber

b. bedeutet er nicht das Verhältniſs der Willkühr auf den Wunſch (folglich auch auf das bloſse Bedürfniſs) des Andern, wie etwa in den Handlungen der Wohlthätigkeit oder Hartherzigkeit, ſondern lediglich auf die Willkühr des Andern **).

c. In dieſem wechſelſeitigen Verhältniſs der Willkühr kömmt auch gar nicht die Materie derſelben, d. i. der Zweck, den ein jeder mit dem Gegenſtande, den er will, zur Abſicht hat, in Betrachtung, z. B. es wird nicht gefragt, ob Jemand bei der Waare, die er zu ſeinem eigenen Handel von mir kauft, auch ſeinen Vortheil finden

---

*) Ein iſolirtes praktiſches Naturweſen hat keine Rechte. Sobald aber noch ein zweites praktiſches Naturweſen geſetzt wird, haben auch beide Rechte (ſ. Meine Grundl. §. 135. f.).

**) Den unvollkommenen Pflichten ſtehen keine Rechte gegenüber, der Fordernde kann in dieſem Fall nicht ſagen: du ſollſt, ſondern: möchteſt du, ich wünſchte von dir (ſ. Meine Grundl. §. 81.).

werde, oder nicht, ſondern es wird nur nach der Form im Verhältniſs der beiderſeitigen Willkühr, ſo fern dieſe letztere bloſs als frei betrachtet wird, oder den formalen Bedingungen der äuſsern Freiheit, gefragt, und ob die Handlung eines von beiden ſich mit der Freiheit des andern nach einem allgemeinen Geſetze zuſammen vereinigen laſſe. *) (*K. XXXII.* f. *T.* 4.)

Nach dieſer Erörterung iſt alſo das Recht der Inbegriff der Bedingungen (c), unter denen die Willkühr des Einen mit der Willkühr des Andern (b), nach einem allgemeinen Geſetze der Freiheit (c), zuſammen vereinigt werden kann (a). Bei dem Recht kommt es alſo darauf an, 1) daſs die Willkühr zweier Menſchen mit einander vereinigt werden könne; 2) daſs dieſes nach einem allgemeinen Freiheits- (nicht Natur-) Geſetze geſchehe. Der Inbegriff der Bedingungen aber, die dieſes möglich machen, heiſst das Recht. Ich habe z. B. das Recht, den Apfel, den ich gekauft habe, zu eſſen, heiſst: der Kaufcontract, durch den der Apfel mein Eigenthum ward, macht es mir möglich, den Apfel zu eſſen, ohne daſs die Willkühr irgend eines andern Menſchen, ſobald ſie ſich an das Freiheitsgeſetz des Kaufcontracts bindet, etwas darwider haben kann oder es hindern darf. Das, was es mir möglich macht, iſt alſo: daſs er durch den Kaufcontract mein Eigenthum iſt, dies iſt

*) Nicht ein Object, das eines Bedürfniſſes wegen begehrt wird, beſtimmt das Begehrungsvermögen, wenn es durch das Sittengeſetz beſtimmt wird, und ein Wille iſt, ſondern dasjenige, wodurch das Geſetz nicht bloſs Maxime oder Regel für dieſen oder jenen, ſondern für jeden Willen d. i. Geſetz iſt: alſo ſeine Allgemeingültigkeit, die bloſse Form des Geſetzes (in der Ethik nehmlich iſt ſie zugleich der Zweck, in der Rechtslehre aber bloſs das, was eine Handlung zu einer rechtlichen macht, ſie mag übrigens, aus welcher Abſicht es ſei, geſchehen) (ſ. M. Gr. §. 33).

die Bedingung, ihn mit der Einstimmung der Willkühr Anderer nach Freiheitsgesetzen zu essen, und in diesen Bedingungen bestehet mein Recht. S. Mein, 13. Das allgemeine Princip des Rechts findet man im Art. Erwerbung. 14.

Es kömmt aber nur, wenn man Tugend zur Absicht hat, darauf an, dass man behaupte, man müsse auch darum die Handlung thun oder lassen, weil es das allgemeine Rechtsgesetz vorschreibt, äusserlich so zu handeln, dass der freie Gebrauch der Willkühr mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann. Wenn man aber blos vortragen will, was recht ist, so darf und soll man jenes Rechtsgesetz nicht als Triebfeder der Handlung vorstellig machen *) (*K. XXXIV. R.* 137.). Ich habe (Grundl. §. 26.) das Recht durch die objective Gültigkeit einer Forderung erklärt, und verstehe darunter eine solche Aeusserung der Willkühr, in Ansehung welcher die Willkühr des Andern verpflichtet ist, welches sich darauf gründet, dass die Aeusserung der Willkühr des Einen mit der Verbindlichkeit des Andern, wegen der Allgemeingültigkeit der Gesetzgebung der Vernunft (dem Inhalt nach), identisch ist, d. h. das, was der eine rechtlich fordert, dazu ist der Andere verpflichtet (a. a. O. §. 41.). Diese objective Gültigkeit einer Forderung ist also nichts anders als diejenige Beschaffenheit derselben, dass sie Jedermann für gültig anerkennen sollte, oder die die objective Vereinigung des Willens möglich macht; folglich besteht sie eben in den Bedingungen, unter denen die

*) Es ist bei dem Recht gar nicht die Frage, ob der Verpflichtete, der seiner Verbindlichkeit genüget, dabei aus Pflicht handle, sondern nur, ob er äusserlich seiner Verbindlichkeit nachkomme (s. Meine Grundleg. zur Metaph. der Rechte. §. 48.).

Vereinigung der Willkühr nach Freiheitsgeſetzen möglich iſt. Die objective Gültigkeit einer Forderung und die Bedingungen der Vereinigung der Willkühr nach Freiheitsgeſetzen iſt daher identiſch und beides die Realerklärung des Rechts.

4. K. beweiſet nun folgenden Satz, der das oberſte Princip der Rechtslehre iſt, als einen Lehrſatz, aber aus dem Satz des Widerſpruchs, d. h. weil er analytiſch iſt, durch logiſche Entwickelung der Begriffe des Rechts und Zwanges.

Das Recht iſt mit der Befugniſs äusserlich zu zwingen verbunden.

Vorbereitung.

a. Das Recht iſt erklärt in 3.

b. Die Befugniſs iſt erklärt in 1.

c. Der äuſsere Zwang iſt ein Hinderniſs oder Widerſtand, der der äuſsern Freiheit geſchieht.

Beweis.

α. Der Widerſtand, der dem Hinderniſſe einer Wirkung entgegengeſetzt wird (äuſserer Zwang des äuſsern Zwanges) iſt eine Beförderung dieſer Wirkung und ſtimmt mit ihr zuſammen;

β. Nun iſt alles, was Unrecht (einer Verbindlichkeit entgegen) iſt, ein Hinderniſs der äussern Freiheit nach allgemeinen Geſetzen (*K. XXXIII.*);

γ. Folglich befördert (nach α) der äuſsere Zwang (Vorber. c.), der dem Unrecht entgegengeſetzt wird, den Gebrauch der äuſsern Freiheit

nach allgemeinen Geſetzen und ſtimmt mit ihr zuſammen;

δ. Ein Imperativ hingegen, der dem äuſsern Zwange entgegengeſetzt ware, welcher dem Unrecht entgegengeſetzt wird, würde eine Verbindlichkeit auflegen zu dem, was das Unrecht befördert und mit ihm zuſammenſtimmen, und alſo ſelbſt Unrecht ſeyn, welches ſich widerſpricht;

ε. Alſo iſt der äuſsere Zwang, der dem Unrecht entgegengeſetzt wird, recht, oder es giebt eine Befugniſs zu dieſem Zwange (Vorber. b.);

ζ. Nun würde aber kein Recht möglich ſeyn ohne den äuſsern Zwang, der den Hinderniſſen des Rechts entgegengeſetzt wird; alſo gehört die Befugniſs, äuſserlich zu zwingen, ſelbſt zu dem Inbegriff der Bedingungen, unter welchen die Vereinigung der Willkühr nach Freiheitsgeſetzen möglich iſt, d. h. zum Recht (Vorber. a.);

η. Folglich iſt das Recht mit der Befugniſs äuſserlich zu zwingen (analytiſch) verbunden oder dieſe Befugniſs gehört zum Begriff des Rechts; welches zu erweiſen war (*K. XXXV. T.* 31.)

Die Befugniſs zu zwingen habe ich ebenfalls (ſ. Grundl. §. 144.) behauptet: „Da kein praktiſches Naturweſen A die unnachlaſsliche Pflicht gegen ein anderes B haben kann, alle Pflichtverletzungen deſſelben zu dulden; weil ſonſt B ein Recht haben müſste, alle ſeine vollkommenen *)

*) Vollkommene Pflichten gegen Andere ſind ſtets Rechtspflichten, daher habe ich ſie noch in der Grundlegung für einerlei gehalten; allein es giebt auch vollkommene Pflichten gegen uns ſelbſt, und dieſe ſind keine Rechtspflichten. S. Pflicht, vollkommene.

Pflichten gegen A zu verletzen, d. h. ein Recht, A zu kränken, welches ſich widerſpricht (d. i. gegen den Satz des Widerſpruchs iſt): ſo iſt es auch nicht rechtswidrig, wenn dasjenige praktiſche Naturweſen, welches ſeine unnachlaſsliche Pflicht gegen das Andere verletzt, von demſelben zur Pflichterfüllung gezwungen wird. Daher giebt es eine Befugniſs zum Zwange des Pflichtvergeſſenen, oder eine Zwangsbefugniſs, eine Zwangserlaubniſs, ja, ſogar eine Zwangspflicht, d. i. eine Pflicht gegen ſich ſelbſt, andere zu zwingen." K. aber hat zuerſt gezeigt, daſs die Befugniſs zu zwingen zum Begriff des Rechts gehört.

5. Man nennt das Recht, in ſo fern mit demſelben die Befugniſs zu zwingen verbunden iſt, auch das

ſtricte Recht oder das Recht in enger Bedeutung, das enge Recht (*ius ſtrictum, droit étroit, rigoureux*) (K. XXXVIII.); weil man ſich noch ein gewiſſes Recht denkt, bei welchem die Befugniſs zu zwingen durch kein Geſetz beſtimmt werden kann, welches man das Recht in weiter Bedeutung, im weitern Sinne (*ius latum, droit d'équité et de néceſſité*) nennt, und welches nachher erklärt werden ſoll. Allein dieſes widerſpricht dem Begriff des Rechts, welches ohne Befugniſs zu zwingen nicht denkbar iſt. Das ſtricte oder eigentliche Recht kann auch als die Möglichkeit eines mit Jedermanns Freiheit nach allgemeinen Geſetzen zuſammenſtimmenden durchgängigen wechſelſeitigen Zwanges vorgeſtellt werden. Das heiſst, das Recht beſteht nicht etwa aus zwei Stücken, der Verbindlichkeit Jemandes gegen mich nach einem Geſetz, und meiner Befugniſs, ihn zu zwingen, ſeiner Verbindlichkeit nachzukommen. Sondern, der Begriff des Rechts

beſtehet unmittelbar in der Möglichkeit, mit Jedermanns Freiheit einen allgemeinen wechſelſeitigen Zwang zu verknüpfen; dieſe Möglichkeit iſt eben der Inbegriff der Bedingungen, unter welchen die wechſelſeitige Willkühr nach Freiheitsgeſetzen allein zu vereinigen iſt. Wenn man beim Recht noch von der Befugniſs zu zwingen abſtrahirt, ſo bleibt nichts übrig als die Idee, daſs Jemandes Freiheit überhaupt um einer Verbindlichkeit willen eingeſchränkt iſt; dies nennt man auch wohl das Recht überhaupt (*ius laxiori ſenſu ſumtum*), nehmlich deſſen, gegen den jener die Verbindlichkeit hat. Allein das Recht hat nur das zum Gegenſtande, was in Handlungen äuſserlich ſeyn kann, denn was in Handlungen innerlich iſt, z. B. die Abſicht derſelben, iſt der Gegenſtand der Tugend und gehört in die Ethik. Das Recht überhaupt, welches ohne Zwang wäre, würde alſo immer etwas Ethiſches ſeyn, weil es bei demſelben an äuſsern Beſtimmungsgründen fehlen, und alſo kein andrer Beſtimmungsgrund übrig bleiben würde, als daſs jeder ſeine Freiheit um der Verbindlichkeit willen einſchränkt, welches aber eine Bedingung wäre, die nicht den Begriff des Rechts, ſondern eine ethiſche Forderung gäbe. Alſo iſt das ſtricte oder eigentliche Recht dasjenige, welches keine andern Beſtimmungsgründe als bloſs die äuſsern fordert; denn alsdann iſt es rein und mit keinen Tugendvorſchriften vermiſcht. Ein ſtrictes, enges Recht kann man alſo nur das völlig äuſsere nennen, dem gar nichts Inneres beigemiſcht iſt (K. XXXVI.). Dieſes äuſsere Recht gründet ſich nun zwar auf dem Bewuſstſeyn der Verbindlichkeit eines Jeden nach dem Geſetze, aber es darf und kann ſich auf dieſes Bewuſstſeyn nicht als Triebfeder berufen, ſondern fuſset ſich bloſs auf dem Princip der Möglichkeit eines mit der Freiheit von Jedermann nach allgemeinen Geſetzen zu

vereinigenden Zwanges. Wenn alſo geſagt wird: ein Gläubiger hat ein Recht, von dem Schuldner die Bezahlung ſeiner Schuld zu fordern, ſo bedeutet das, daſs es ſehr wohl mit des Schuldners und Jedermanns Freiheit beſtehen kann, wenn der Gläubiger den Schuldner zur Bezahlung zwingt. Recht und Befugniſs zu zwingen bedeuten alſo einerlei (K. XXXV. ff.). Es giebt alſo allerdings, wie ich (Grundleg. 132. 133. 143.) gezeigt habe, kein Recht zu zwingen, ſondern das Recht iſt die Befugniſs zu zwingen.

6. Das Geſetz eines mit Jedermanns Freiheit nothwendig zuſammenſtimmenden Zwanges unter dem Princip der allgemeinen Freiheit iſt gleichſam die Conſtruction (ſ. Conſtruction) des Begriffs des Rechts. Das heiſst, man kann dadurch das Recht gleichſam in einer reinen Anſchauung *a priori* darſtellen, indem man die wechſelſeitige Wirkung der freihandelnden Weſen nach der Analogie der Möglichkeit freier Bewegungen der Cörper unter dem Geſetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung betrachtet. In der reinen Mathematik leiten wir die Eigenſchaften ihres Objects nicht unmittelbar vom Begriff deſſelben ab, ſondern können ſie nur durch die Conſtruction deſſelben entdecken. Eben ſo lernen wir nicht ſowohl aus dem Begriff des Rechts, als vielmehr aus der Darſtellung deſſelben durch den unter allgemeine Geſetze gebrachten, mit ihm zuſammenſtimmenden, Zwang die Eigenſchaften des Rechts kennen. So wie aber dem dynamiſchen Begriff der Wechſelwirkung in der reinen Mathematik (z. B. der Mechanik) der bloſs formale der Gemeinſchaft (z. B. des Raums) zum Grunde liegt (ſ. Gemeinſchaft, II.); ſo hat auch die Vernunft den Verſtand mit (idealen) Anſchauungen *a priori* zum Behuf der Conſtruction des Rechtsbegriffs verſorgt. Das Rechte (*rectum*) wird durch das Gerade ver-

ſinnlicht, und iſt als ſolches theils dem Krummen, theils dem Schiefen entgegengeſetzt. Das Gerade, das dem Krummen entgegengeſetzt ſteht, iſt die innere Beſchaffenheit einer Linie von der Art, daſs es zwiſchen zwey gegebenen Puncten nur eine einzige geben kann; das Gerade, das dem Schiefen entgegengeſetzt ſteht, iſt die Lage zweier einander ſo durchſchneidenden oder zuſammenſtoſsenden Linien, daſs die eine ſich nicht mehr nach der einen als nach der andern Seite der andern Linie hinneigt, von welcher Art es auch nur eine einzige (die ſenkrechte oder den Perpendikel) geben kann. Dieſe beiden Linien verſinnlichen nun das Recht, denn es giebt eben ſo auch nur Ein Recht, das, ſo wie alle gerade Linien auf einander fallen, für alle Menſchen, an allen Orten und zu allen Zeiten, daſſelbe iſt, und das, ſo wie der Perpendikel den Raum von beiden Seiten gleich abtheilt, einem Jeden das Seine (mit mathematiſcher Genauigkeit) beſtimmt. In der Tugendlehre (Ethik) darf dieſes nicht erwartet werden, denn was in derſelben für den einen Pflicht iſt, das iſt es nicht immer auch für den andern, auch kann ſie einen gewiſſen Raum zu Ausnahmen (*latitudinem*) nicht verweigern.

7. Aber es ſcheint doch auch in der Rechtslehre zwei Rechte zu geben, für die kein geſetzlicher Zwang beſtimmt werden kann, weil es für ſie keine Rechtsentſcheidung giebt. Epikur ſtellte ſich vor, daſs zwiſchen den verſchiedenen Welten, die er annahm, ein Zwiſchenraum liege, den er Zwiſchenwelt (μεταχοσμιος) nannte. (*Diog. Laertius l.* 10. *epiſt. ad Pythocl.*). Cicero hat es an mehrern Orten (z. B. *Finib.* 2, 23.) *intermundia* überſetzt. Jene Rechte, ſagt K., gehören gleichſam in eine ſolche Zwiſchenwelt, denn man kann ſie weder zu dem ſtricten Recht, oder dem Gebiet der eigentlichen Rechtslehre,

noch zu dem Gebiet der Tugendlehre rechnen (K. XXXVII. f.). Dieſe beiden zweideutigen Rechte ſind: die Billigkeit (ſ. Billigkeit) und das Nothrecht. Die Billigkeit iſt es eigentlich, welche ein Recht ohne Zwang ſeyn ſoll. Das Nothrecht ſoll aber gar ein Zwang ohne Recht ſeyn. Dieſe Doppelſinnigkeit, daſs ſie Rechte und auch keine Rechte ſeyn ſollen, beruhet eigentlich darauf, daſs es Fälle giebt, in welchen das Recht bezweifelt wird, und zu deren Entſcheidung kein Richter aufgeſtellt werden kann (K. XXXVIII. f.). Ich will hier zum Beiſpiel das Nothrecht (*ius neceſſitatis*, *droit de néceſſité*) erläutern. Das Nothrecht ſoll eine Befugniſs ſeyn, im Fall der Gefahr des Verluſts meines eigenen Lebens, einem Unſchuldigen das Leben zu nehmen. Es fällt in die Augen, daſs hierin ein Widerſpruch der Rechtslehre mit ſich ſelbſt enthalten ſeyn müſſe. Denn es iſt hier nicht die Rede von einem ungerechten Angreifer meines Lebens, dem ich etwa durch Beraubung des ſeinigen zuvorkomme (*ius inculpatae tutelae*), wo ſelbſt die Anempfehlung der Mäſsigung nur zur Ethik gehört; ſondern von einer erlaubten Gewaltthätigkeit gegen einen Unſchuldigen (K. XLI.). Es iſt klar, daſs hier von dem Ausſpruch des Richters über eine ſolche That die Rede iſt. Es kann nehmlich kein Strafgeſetz geben, welches denjenigen den Tod zuerkennete, die z. B. in Gefahr, aus Mangel an Lebensmitteln, Hungers zu ſterben, einen Menſchen aus ihrer Mitte durchs Loos wählen und ihn tödten, um ſich durch den Genuſs ſeines Fleiſches am Leben zu erhalten; oder die in Gefahr zu ertrinken, weil die Schaluppe, in die ſie ſich beim Untergang ihres Schiffs warfen, zu klein iſt, einige unter ſich durchs Loos auswählen und ſie ins Meer werfen; oder dem, der ſich im Schiffbruche dadurch rettete, daſs er einen andern von dem Brette

ſtieſs, auf welchem er ſich mit ihm befindet. *) Denn es iſt nicht möglich, daſs das Geſetz eine gröſsere Strafe auf eine ſolche That ſetze, als den Verluſt des Lebens. Aber ein ſolches Strafgeſetz würde doch Niemanden von einer ſolchen That abhalten, der in Lebensgefahr wäre; denn, die Bedrohung mit einem noch ungewiſſen Uebel (dem Tode durch den richterlichen Ausſpruch) kann die Furcht vor dem gewiſſen Uebel (nehmlich dem Erſaufen) nicht überwiegen. Alſo iſt die That der gewaltthätigen Selbſterhaltung nicht etwa als unſträflich (*inculpabile*), ſondern nur als unſtrafbar (*impunibile*) **) zu beurtheilen, und dieſe ſubjective Strafloſigkeit (Unſtrafbarkeit) wird von den Rechtsgelehrten für eine objective (Unſträflichkeit, Geſetzmäſsigkeit) gehalten (K. XLI. f.). Der Sinnſpruch des Nothrechts heiſst: Noth hat kein Gebot, (*neceſſitas non habet legem, la néceſſité n'a point de Loi*), und gleichwohl kann keine Noth eine Ungerechtigkeit geſetzmäſsig machen ***) (K. XLII.). Man ſieht, daſs in der Rechtsbeurtheilung nach dem Nothrecht die Doppelſinnigkeit (*aequivocatio*), daſs es nehmlich ein Recht und auch keins ſeyn ſoll, darin liegt, daſs der Begriff des Rechts nicht in einerlei Bedeutung genommen wird. Denn ſoll das auch ein

---

*) Dieſes Beiſpiel rührt von Carneades her, ſ. *Lactantius, lib. V. c. XVII.* Er ſagte: *Quid ergo iuſtus faciet, ſi forte naufragium fecit, et aliquis imbecillior viribus tabulam ceperit? nonne illum a tabula deturbabit, ut ipſe conſcendat, eaque nixus evadat? maxime cum ſit nullus medio mari teſtis? Si ſapiens eſt, faciet, ipſi enim pereundum eſt, niſi fecerit. Si autem mori maluerit, quam manus inferre alteri, iam iuſtus ille, ſed ſtultus eſt, qui vitae ſuae non parcat, dum parcit alienae.* Der Fall iſt hier nur etwas andera geſtellt.

**) Lactantius ſagt daher (*l. c. c. XVIII.*) ganz richtig: *quid ergo iuſtus faciet, ſi nactus fuerit in tabula naufragium? Non invitus confitebor: morietur potius, quam occidet.*

***) *Non iure naturali tolletur obligatio ob ſummam neceſſitatem. Sam. de Cocceji introd. ad Grot. illustrat. Diſſ. XII. §. 364.*

Recht ſeyn, was nicht beſtraft werden kann, ſo iſt das ſogenannte Nothrecht freilich ein Recht; ſoll aber nur das ein Recht ſeyn, was keine Strafe verdient, ſo kann das Nothrecht unmöglich ein Recht ſeyn; denn die Noth kann Unrecht nicht in Recht verwandeln. Und eben ſo verhält es ſich auch mit der Rechtsbeurtheilung nach dem ſogenannten Billigkeitsrechte, ſ. Billigkeit. — Die allgemeine Eintheilung der Rechte findet man im Art. Naturrecht und Erwerbung, 6. ff. — Es ſollen nun die verſchiedenen Arten des Rechts nach der Ordnung des Alphabets erklärt werden.

8. Aeuſseres, äuſserliches Recht (*ius externum*, *droit extérieur*), ſo kann man auch das erworbene Recht nennen, oder das, deſſen Gegenſtand ein äuſseres Mein iſt, ſ. Mein, 2.

9. Angebohrnes Recht (*ius connatum*, *droit inné*). Da die Rechte auch als moraliſches Vermögen Andere zu verpflichten, d. i. als ein geſetzlicher Grund zu den Pflichten Anderer (objective Gültigkeit der Forderungen) angeſehen werden können: ſo können ſie zu oberſt eingetheilt werden nach dem Urſprunge dieſes Grundes zu Anſprüchen (*titulus*, *titre*) auf Andere: in das angebohrne und erworbene Recht. Das angebohrne Recht iſt nun dasjenige, welches unabhängig von allem rechtlichen Act Jedermann von Natur zukommt (K. XLIV). Dieſes angebohrne Recht iſt nur ein einziges, ſ. Mein, 3. ff.

10. Begnadigungsrecht, ſ. Majeſtätsrecht.

11. Bürgerliches Recht (*ius civile*, *droit civil*), das Recht, welches in der allgemeinen äuſsern Geſetzmäſsigkeit der

äuſsern Freiheit durch öffentliche Geſetze beſteht (S. III. 263 *). Ein ſolches Recht iſt z. B. das Staatsrecht; denn das Recht im Naturzuſtande beſteht auch in der äuſsern Geſetzmäſsigkeit der äuſsern Freiheit; allein dieſe Geſetzmäſsigkeit im bürgerlichen Recht gründet ſich auf eine allgemeine Bekanntmachung der Geſetze, oder darauf, daſs dieſe öffentlich ſind (K. 161.). Dieſes Recht heiſst daher auch das öffentliche. Es giebt alſo im Naturrecht *) auch ein bürgerliches Recht, nehmlich die Vernunftgrundſätze über bürgerliche Geſetzgebung, und dies ganze Naturrecht muſs daher in das natürliche und bürgerliche Recht eingetheilt werden (K. LII.), ſ. Recht, öffentliches.

12. Dingliches Recht, ſ. Sachenrecht.

13. Dinglich-perſönliches Recht (*ius realiter perſonale, droit reellement perſonel*). Der rechtliche Beſitz (obzwar nicht der Gebrauch) einer andern Perſon als einer Sache (K. 79.). Da dieſer von K. zuerſt gewagte Rechtsbegriff angegriffen worden iſt, ſo hat ihn ſein Entdecker auf folgende Art vertheidigt (Erl. Anm. zur Rechtsl. S. 5. ff.):

I. Logiſche Vorbereitung. Wenn rechtskundige Philoſophen ſich bis zu den metaphyſiſchen Anfangsgründen der Rechtslehre (dem Naturrecht) erheben wollen, ohne welche alle ihre Rechtswiſſenſchaft bloſs ſtatutariſch ſeyn

*) Das bürgerliche Recht wird nehmlich ſchon vom Cicero (Sext. 42) dem Naturrecht entgegengeſetzt; dann verſteht er aber unter dem Naturrecht das Recht im Naturſtande, oder das natürliche Privatrecht, und denkt nicht daran, daſs es auch ein natürliches bürgerliches Recht giebt, dem das poſitive bürgerliche Recht entgegengeſetzt iſt.

(Verordnungen aber nicht Geſetze begründen) würde, ſo können ſie über die Sicherung der Vollſtändigkeit ihrer Eintheilung der Rechtsbegriffe nicht gleichgültig wegſehen, weil jene Wiſſenſchaft ſonſt kein Vernunftſyſtem ſeyn würde. Die Topik der Principien muſs vollſtändig ſeyn, d. i. es müſſen alle denkbaren Plätze zu den Begriffen (Gemeinplätze, *loci communes*) angezeigt werden, obwohl hernach einer oder der andere dieſer Begriffe für real unmöglich oder gar an ſich widerſprechend befunden werden und folglich wegfallen ſollte. Die Rechtslehrer haben aber bisher nur zwei Gemeinplätze mit Rechtsbegriffen beſetzt, den des dinglichen und den des perſönlichen Rechts, nach der Eintheilung aller ſinnlichen Gegenſtände in Sachen und Perſonen. Nun fallen Perſonen bloſs als Dinge in die Sinne und ihre Perſönlichkeit iſt bloſs etwas, was ihnen wegen ihrer praktiſchen Vernunft zukömmt, welches nicht in die Sinne fällt. Es iſt alſo natürlich, da überdem der Verſtand den Begriff der Sachen und Perſonen zu Einem Begriff mit einander verknüpfen kann, zu fragen: ſollte es nicht auch ein dergleichen Recht geben, nach welchem Dinge wie Perſonen, alſo auf perſönliche Art, ingleichem ein perſönliches Recht, nach welchem Perſonen gleich als wären ſie Dinge, oder auf dingliche Art, zu behandeln wären? Daſs dieſe Aufſtellung von noch zwei vor der Hand nur problematiſchen Begriffen die Tafel der Eintheilung der Rechte erſt logiſch vollſtändig mache, leidet keinen Zweifel. Die logiſche Eintheilung eines Begriffs, wie hier des Begriffs eines Rechts, iſt die Beſtimmung eines ſolchen Begriffs in Anſehung alles Möglichen, was unter ihm enthalten iſt, ſofern es einander entgegengeſetzt, d. i. von einander unterſchieden iſt. Der höhere Begriff, wie hier der des Rechts, heiſst der eingetheilte Begriff (*diviſum*), und die niedrigeren Begriffe, wie z. B.

das dingliche und das perſönliche Recht, heiſsen die Glieder der Eintheilung (*membra diviſionis*) (L. 225.). Die allgemeinen Regeln der logiſchen Eintheilung ſind folgende drei. Bei jeder Eintheilung eines Begriffs, wie z. B. des eines Rechts, iſt darauf zu ſehen:

a. daſs die Glieder der Eintheilung ſich einander ausſchlieſsen oder entgegengeſetzt ſeien; z. B. ein Recht iſt entweder ein dingliches oder nichtdingliches;

b. daſs ſie unter einen höhern Begriff (*concentum communem*) gehören, z. B. dingliche Rechte und perſönliche Rechte gehören beide unter den höhern Begriff der Rechte; — und endlich

c. daſs ſie alle zuſammen genommen die Sphäre des eingetheilten Begriffs ausmachen oder derſelben gleich ſeien. So kann es z. B. durchaus weiter keine Rechte geben, als dingliche und nichtdingliche, weil die letztern alle übrige unter ſich begreifen, die nicht dinglich ſind. Die Glieder der Eintheilung müſſen aber durch contradictoriſche Entgegenſetzung, nicht durch ein bloſses Widerſpiel (conträre Entgegenſetzung), von einander getrennt ſeyn. So ſind z. B. dingliche und nichtdingliche Rechte einander contradictoriſch, hingegen dingliche und perſönliche Rechte durch ein bloſses Widerſpiel von einander getrennt; denn die Merkmahle dinglich und perſönlich widerſtreiten einander wohl, d. h. ein dingliches Etwas kann nicht ein perſönliches ſeyn, aber ſie widerſprechen einander nicht, d. i. ein nichtperſönliches Etwas muſs nicht gerade ein dingliches ſeyn (L. 226.). Eine Eintheilung in zwei Glieder heiſst eine Dichotomie; wenn die Eintheilung aber mehr als zwei Glieder hat, ſo wird

ſie Polytomie genannt (L. 227.). So iſt die Eintheilung der Rechte in dingliche und nichtdingliche, Dichotomie, die in dingliche, perſönliche, dinglichperſönliche und perſönlichdingliche, Polytomie. Alle Polytomie iſt material oder geht auf den Inhalt der Erkenntniſs, das Object. Die Dichotomie iſt die einzige Eintheilung aus formalen Principien *a priori*, alſo die einzige primitive Eintheilung. Denn die Glieder ſollen einander entgegengeſetzt ſeyn, und von jedem A iſt doch das Gegentheil nichts mehr als Nicht-A (L. 227.). Die bloſs logiſche Eintheilung (die von allem Inhalt oder der Materie der Erkenntniſs abſtrahirt) iſt alſo immer Dichotomie. Polytomie kann in der Logik gar nicht gelehrt werden, denn dazu gehört Erkenntniſs des Gegenſtandes, von der die Logik abſtrahirt (L. 228.). Diejenige Eintheilung aber, von der in Anſehung des Rechts die Rede iſt, nehmlich die metaphyſiſche, kann auch Tetrachotomie (Eintheilung in vier Glieder) ſeyn. Denn auſser den zwei einfachen Gliedern der Eintheilung, dingliches Recht und perſönliches Recht, kommen noch zwei Verhältniſſe der das Recht einſchränkenden Bedingungen der Verbindung jener beiden Rechte hinzu, nehmlich das Verhältniſs der Perſonen zu den Perſonen, als wären ſie Dinge, und zu den Dingen, als wären ſie Perſonen. Man kann ſich die Vollſtändigkeit der Tetrachotomie der Rechte ſo vorſtellen:

a. Rechte auf Dinge als Dinge, d. i. das Sachenrecht;

b. Rechte auf Perſonen als Perſonen, d. i. das perſönliche Recht;

c. Rechte auf Dinge als Perſonen, das wäre ein perſönlichdingliches Recht;

d. Rechte auf Perſonen als Dinge, das wäre das dinglichperſönliche Recht.

Die reale Möglichkeit der beiden letztern bedarf einer beſondern Unterſuchung. Der Begriff eines auf perſönliche Art dinglichen Rechts (c) fällt ohne weitere Umſtände weg, dies wäre nehmlich das Recht des Beſitzes einer äuſſern Sache als einer Perſon. Ein ſolches Recht kann es nicht geben, denn ich kann Sachen nicht als Perſonen beſitzen, weil ſie dann ein Recht gegen mich haben müſsten, welches ſich nicht denken läſst; denn eben darum heiſst ein äuſserer Gegenſtand, er ſei lebendig oder leblos, eine Sache, weil er keine praktiſche Vernunft, und alſo auch weder Rechte noch Pflichten hat. Zu vernunftloſen Weſen kann gar kein rechtliches Verhältniſs ſtatt finden (K. L.). Nun fragt ſichs: ob die Umkehrung dieſes Verhältniſſes eben ſo undenkbar ſei: ob auch kein auf dingliche Art perſönliches Recht (d) ſtatt finde; oder ob es ein *a priori* in der Vernunft gegebener Begriff ſei, Perſonen auf ähnliche Art, als Sachen, zwar nicht in allen Stücken zu behandeln, aber ſie doch zu beſitzen und in vielen Verhältniſſen mit ihnen als Sachen zu verfahren.

II. Rechtfertigung des Begriffs von einem auf dingliche Art perſönlichen Recht. Die Erklärung des auf dingliche Art perſönlichen Rechts iſt nun kurz und gut dieſe: es iſt das Recht des Menſchen, eine Perſon auſser ſich als das Seine zu haben. Es heiſst hier nicht eine Perſon als die ſeinige (mit dem Adjectiv), ſondern als das Seine (*το ſuum*, mit dem Subſtantiv) zu haben. Denn man kann ſagen: dieſer iſt ſein Vater, das bezeichnet nur ſein phyſiſches Verhältniſs (der Verknüpfung) zu ihm überhaupt, z. B. er hat einen Vater. Aber man kann nicht ſagen: er hat ihn als das Seine. Sagt man aber: ſein Weib, ſo bedeutet dieſes ein rechtliches Ver-

hältnifs des Beſitzers zu einem Gegenſtande (wenn es auch eine Perſon wäre) als einer Sache. Der phyſiſche Beſitz aber iſt die Bedingung der Möglichkeit der Handhabung (*manipulatio*) eines Dinges als einer Sache, wenn dieſes gleich in einer andern Beziehung zugleich als Perſon behandelt werden muſs. Es heiſst übrigens in der obigen Erklärung mit Fleiſs eine Perſon; denn einen durch Leibeigenſchaft beſtraften Verbrecher könnte man wohl als das Seine haben; von dieſem Sachenrecht iſt aber hier nicht die Rede. Es ſoll nun unterſucht werden, ob dieſer Begriff eines auf dingliche Art perſönlichen Rechts objective Realität habe oder nicht.

III. Beiſpiele. Etwas Aeuſseres als das Seine haben, heiſst es rechtlich beſitzen; der Beſitz aber iſt die Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs. Wenn dieſe Bedingung bloſs als die phyſiche gedacht wird, ſo heiſst der Beſitz Inhabung (*detentio*); die intelligibele iſt ein Beſitz ohne Inhabung, ſ. Mein, 8. ff. Rechtmäſsige Inhabung reicht nun zwar allein nicht zu, um deshalb den Gegenſtand für das Meine auszugeben, oder ihn dazu zu machen. Es iſt aber ein Zeichen, daſs ich mich für befugt halte, ihn als das Meine, mich aber auch als im intelligibeln Beſitz deſſelben befindlich zu betrachten, gegen ihn zu verhalten, und dieſen Gegenſtand ſo zu gebrauchen, wenn ich befugt bin, auf die Inhabung deſſelben zu dringen, ſo er meiner Gewalt entwiſcht oder entriſſen iſt. Iſt nun dieſer Gegenſtand eine Perſon, ſo bedeutet das Seine zwar nicht das des Eigenthums *) an derſelben (denn

*) Hiernach müſſen auch die Wörter: Eigenthum und Eigenthümer, deren ich mich im Art. Ehe bedient habe, verſtanden werden, die eigentlich das Seine und rechtlicher Beſitzer heiſsen ſollten.

Eigenthümer kann ein Menſch nicht einmal von ſich ſelbſt, viel weniger von einer andern Perſon ſeyn), ſondern nur das Seine des unmittelbaren Nieſsbrauchs (*ius utendi, fruendi*) dieſer Perſon, gleich als einer Sache, zu ſeinem Zweck. Dieſer Zweck aber, als Bedingung der Rechtmäſsigkeit des Gebrauchs muſs moraliſch nothwendig ſeyn.

a. Der Mann kann das Weib nicht zum bloſsen Genuſs deſſelben, gleich als einer Sache, begehren; ſondern nur unter der Bedingung der Ehe, welche vor dem Genuſſe geſchloſſen werden muſs. Ohne dieſe Bedingung iſt der fleiſchliche Genuſs dem Grundſatz nach cannibaliſch, obgleich nicht immer der Wirkung nach. Mann und Weib werden dadurch wirklich zu einer verbrauchbaren Sache (*res fungibilis*), wenn der weibliche Theil durch Schwängerung und der männliche durch Erſchöpfung aufgezehrt wird. Es würde alſo ein geſetzwidriger Vertrag (*pactum turpe*) ſeyn, durch den man ſich zu einer ſolchen verbrauchbaren Sache machen wollte. Alſo iſt es ein durchs Geſetz der Menſchheit nothwendiger Vertrag, durch welchen Mann und Weib ſich mit einander zum lebenswierigen wechſelſeitigen Beſitz ihrer Geſchlechtseigenſchaften verbinden (verehlichen) (K. 107.). Denn durch dieſen Ehevertrag geben ſie ſich einander nicht bloſs zum Genuſs hin, welches dem Rechte der Menſchheit an ihrer eigenen Perſon widerſtreiten würde, ſondern erwerben ſich einander wechſelſeitig; ſo daſs dadurch nun nicht die eine Perſon der andern Eigenthum zum Genuſs auf Zeit (wie z. B. bei der Verdingung einer Perſon zum einmaligen Genuſs, der Hurerei, oder zum mehrmaligen Genuſs, dem Concubinat, der Fall iſt), oder auf lebenslang (wie eine Sklavin) wird, ſondern beide nur zum moraliſch nothwendigen Nieſsbrauch im intelligibeln wechſelſei-

tigen Beſitz von einander nach Rechtsgeſetzen ſind, bei welchem beider Perſönlichkeit erhalten wird, ſo daſs keine von der andern einen dem Moralgeſetz widerſtreitenden Genuſs fordern, keine aber auch der andern einen Genuſs verweigern darf, der mit den Geſetzen der praktiſchen Vernunft zuſammenſtimmt. So gewinnt, ſagt K., die erworbene Perſon ſich ſelbſt, und ſtellt ihre Perſönlichkeit, die ſie dadurch, daſs ſie gleich als eine Sache erworben wird, verliert, wieder her, indem ſie gleichſam durch den Ehevertrag zu der Perſon, die ſie erwirbt, ſagt: dein Recht auf meine Perſon iſt zugleich mein Recht auf deine Perſon, und dadurch daſs ich zum ausſchlieſslichen Genuſs meiner Geſchlechtseigenſchaften die deinige bin, biſt du zugleich zu eben dieſem Zweck die meinige. So allein bleibt jede Perſon in Anſehung dieſes Genuſſes, zu welchem ſie als Sinnenweſen zum Mittel dient, als praktiſches Vernunftweſen zugleich Selbſtzweck, und das Verhältniſs der Verehlichten iſt alſo ein Verhältniſs der Gleichheit des Beſitzes, durch welches allein die Würde der Menſchheit in einer ſinnlichen Angelegenheit, in der ſie ſonſt unausbleiblich verloren gehen und der Menſch zum bloſsen Thier hinabgewürdigt werden müſste, erhalten wird.

Wir ſehen alſo, das Recht des Mannes auf die Frau, und umgekehrt, iſt kein bloſs dingliches Recht, denn keiner von beiden kann den andern bloſs als Sache zum Genuſs miethen oder kaufen; ſondern der Erwerb muſs wechſelſeitig ſeyn. Es iſt auch kein bloſs perſönliches Recht, denn beide ſind nicht bloſs im Beſitz der Willkühr einer Perſon, ſondern der Perſon ſelbſt. Wollte man bloſs der Willkühr der Perſon ſich verſichern, wie bei dem Perſonenrecht, ſo würde eben dadurch dieſe Perſon als Sache behandelt werden, und ſie ſich ſelbſt als ſolche behandeln, wie bei dem Sachenrecht; dies wäre folglich der Pflicht

des Menſchen gegen ſich ſelbſt, d. i. gegen die Menſchheit in ſeiner eigenen Perſon, zuwider. So wäre es im Fall der Hurerei und des Concubinats, wo ſich die Perſonen einander willkührlich und auf Zeit hingeben, und ſo über einander nach Belieben, als über Sachen, ſchalten. Folglich muſs, in dem vorliegenden Fall, eine Perſon durch Vertrag, wodurch ſie zuerſt ein perſönliches Recht erhält, ſich des Beſitzes der andern, gleich als einer Sache verſichern, wobei durch das Recht des wechſelſeitigen vollkommen gleichen Beſitzes und der Verzichtleiſtung auf willkührliche Aufhebung des Vertrags, die nur bei Kauf und Miethe, alſo wirklichen Sachen, verſtattet iſt, dieſes Recht von dem in einer Sache ſehr verſchieden iſt, und durch den Gebrauch des Gegenſtandes, den man beſitzet, als einer Perſon, dem perſönlichen Recht ähnlich wird. S. Ehe.

b. Der Mann kann mit dem Weibe kein Kind, als ihr bloſses beiderſeitiges Machwerk oder Gemächſel (*res artificialis*), als wäre es eine bloſse Sache, zeugen; ſondern beide Theile ziehen ſich gegen dieſes Kind und gegen einander dadurch zugleich die Verbindlichkeit zu, daſſelbe zu erhalten. Ohne dieſe Verbindlichkeit wäre die Erzeugung eines Menſchen dem Grundſatz nach tyranniſch, obgleich nicht immer der Wirkung nach. Ein Menſch wird dadurch als eine bloſse Sache behandelt, wenn Eltern ihr Kind als ihr Eigenthum zerſtören oder es auch nur ausſetzen und es ſo dem Zufall überlaſſen. Ein Staatsgeſetz, welches geböte: miſsgeſtaltete oder verſtümmelte Kinder nicht aufzuziehen, wie es Ariſtoteles (Polit. 7. B. 16. C.) verlangt, wäre alſo wider das Geſetz der Menſchheit. Es folgt durch dieſes Geſetz unmittelbar, daſs die Eltern die Pflicht der Erhaltung und Verſorgung ihres Erzeugniſſes, d. h. die Kinder ein urſprünglich angebohrnes (nicht angeerb-

tes) Recht auf ihre Erhaltung und Verſorgung durch die Eltern haben (K. 111.). Denn durch die gemeinſchaftliche Zeugung wird eine Perſon auf die Welt geſetzt, und es würde dem Recht eines mit Freiheit begabten Weſens widerſtreiten, wenn die Eltern ihr Kind gleichſam nur als ihr Gemächſel behandeln wollten. Die Kinder ſind nicht das Eigenthum der Eltern, weder ſo lange, als ſie noch nicht volljährig ſind, noch weniger auf Lebenszeit; denn eine Perſon kann nie Eigenthum ſeyn, ſie müſste denn ihre bürgerliche Freiheit verwirkt haben, auch hört die rechtliche Abhängigkeit der Kinder von ihren Eltern mit der von den erſtern erlangten Möglichkeit, ſich ſelbſt zu erhalten, auf. Allein aus dieſer Rechtspflicht der Eltern, ihre Kinder zu erhalten und zu verſorgen, entſpringt auch nothwendig das Recht der Eltern, dieſe ihre Kinder zu handhaben, ſo lange dieſe des eigenen Gebrauchs ihrer Gliedmaſsen, imgleichen des Verſtandesgebrauchs, noch nicht mächtig ſind, und ſie ſowohl pragmatiſch, damit ſie künftig ſich ſelbſt erhalten und fortbringen können, als auch moraliſch, weil ſonſt die Schuld auf die Eltern fallen würde, zu bilden. Hieraus folgt nun aber wieder, daſs die Kinder zum Mein und Dein der Eltern gehören, weil ſie gleich Sachen im Beſitz der Eltern ſind, indem ſie gleich als eine Sache von den Eltern durch die Zeugung erworben worden ſind, doch nur der Form nach, denn der Materie nach müſsten ſie ſonſt Eigenthum ſeyn.

Wir ſehen alſo, das Recht der Eltern auf das Kind iſt kein bloſs dingliches Recht oder Sachenrecht, denn das wäre gegen die Perſönlichkeit des Kindes, welches nicht Eigenthum ſeyn kann; auch haben die Eltern ein Recht, das Kind zu allen Leiſtungen und aller Befolgung ihrer Befehle zu nöthigen, wenn dieſe einer möglichen geſetzten Freiheit nicht zuwider ſind, das iſt

aber ein perſönliches Recht. Das Elternrecht iſt aber auch kein bloſs perſönliches Recht, denn ſie ſind nicht bloſs im Beſitz der Willkühr des Kindes, ſondern des Kindes ſelbſt. Wollten die Eltern ſich bloſs der Willkühr ihres Kindes verſichern, wie bei dem Perſonenrechte, ſo geht dies in den erſten Jahren der Kindheit nicht an, und ſowohl in dieſen, als auch in den folgenden Jahren, würde das Kind wie eine bloſse Sache behandelt werden, wenn man es bloſs nach dem perſönlichen Recht behandeln wollte. Dies wäre der Fall, wenn man es dann, wenn es weder den Gebrauch ſeiner Gliedmaſsen, noch ſeines Verſtandes hat, nicht wie eine Sache handhaben, oder es einem andern Beſitzer und Schickſal überlaſſen wollte. Folglich haben auch die Eltern ein Recht gegen jeden Beſitzer des Kindes, das aus ihrer Gewalt gebracht worden iſt. Wenn aber bei eintretender Volljährigkeit die Pflicht der Eltern zur Erhaltung und Verſorgung aufhört, ſo haben die Kinder das Recht, ihre Entlaſſung aus dem Beſitz der Eltern zu fordern. Bleiben ſie aber auch nach erlangter Volljährigkeit im Brod der Eltern, ſo ſind ſie zwar Hausgenoſſen und gehören zur Familie, aber doch nur im Verhältniſs der Dienerſchaft zur Herrſchaft. (Erl. Anm. zu K. Rechtsl. S. 10. f.), ſ. Eltern.

c. Der Hausherr kann das Geſinde nie als Eigenthum betrachten, gleich als eine Sache; denn dieſes iſt nur durch Vertrag in ſeine Gewalt gekommen, ein Vertrag aber zum Verluſt ſeiner Perſönlichkeit iſt null und nichtig, denn ohne Perſönlichkeit kann man keinen Vertrag halten. Ohne dieſen Vertrag wäre der Beſitz des Geſindes dem Grundſatz nach Sklaverei, obgleich nicht immer der Wirkung nach. Das Geſinde wird dadurch wirklich zu einer verbrauchbaren Sache, wenn es auf Lebenslang in den Dienſt des Hausherrn kömmt. Es würde alſo ein geſetzwi-

driger Vertrag ſeyn, durch den der Gebrauch eines Menſchen zum Verbrauch deſſelben werden würde. Der Vertrag des Hausherrn mit dem Geſinde iſt aber nicht der einer bloſsen Verdingung (*locatio, conductio operae*), ſondern der Hingebung der Perſonen ſelbſt in den Beſitz des Hausherrn (Vermiethung, *locatio, conductio perſonae*). Denn dieſe Vermiethung iſt von jener Verdingung darin unterſchieden, daſs das Geſinde ſich zu allem Erlaubten verſteht, was das Wohl des Hausweſens betrifft; anſtatt daſs der zur beſtimmten Arbeit Gedungene, der Handwerker oder Tagelöhner, ſich nicht zu dem Seinen des Andern hingiebt, und ſo auch kein Hausgenoſſe iſt. Die Dienerſchaft wird alſo zu dem Seinen des Hausherrn nach einem auf dingliche Art perſönlichen Recht gemacht und als Geſinde durch Vertrag erworben. Daher kann auch der Hausherr ſich nicht (*via facti*) eines Tagelöhners als einer Sache bemächtigen, ſondern muſs durch Rechtsmittel (*via iuris*) auf die Leiſtung des Verſprochenen dringen, aber wohl eines Dienſtboten (Erl. Anm. zu K. Rechtsl. S. 11. K. 118.), ſ. Hausgenoſſenſchaft.

So viel zur Erläuterung und Vertheidigung eines befremdlichen Rechtstitels in der natürlichen Geſetzlehre, der ſtillſchweigend immer im Gebrauch geweſen iſt (Erl. Anm. S. 11. f.).

14. Eherecht, ſ. Ehe und Recht, 12. a.

15. Elternrecht, ſ. Eltern und Recht, 12. b.

16. Enges Recht, ſ. Recht, 5.

17. Erbrecht (*ius hereditarium, droit héréditaire*), ſ. Erwerbung, 29. ff. Da Kants Lehre von der Beerbung angegriffen worden iſt, ſo

hat er ſie auf folgende Art vertheidigt (Erl. Anm. zur Rechtsl. S. 19. ff.), K. hat (ſ. Erwerbung, 30.) nicht behauptet: daſs ein jeder Menſch nothwendiger Weiſe jede ihm angebotene Sache, durch deren Annehmung er nur gewinnen, nichts verlieren kann, annehme; denn ſolche Sachen giebt es gar nicht. Sondern K. ſagt: daſs ein jeder das Recht des Angebots im Augenblick des Todes des Erblaſſers unvermeidlich und ſtillſchweigend immer wirklich annehme, weil der Widerruf deſſen, was der Erblaſſer im Augenblick des Todes anbietet, unmöglich iſt, und der Promiſſar wird in demſelben Augenblick Acceptant des Rechts, die Erbſchaft anzunehmen oder auszuſchlagen. Der letztere hat die Befugniſs zu acceptiren erworben, wodurch er ſchon vor der Acceptation der Erbſchaft vermögender geworden iſt.

Daſs (ſ. Erwerbung, 31.) hierbei ein bürgerlicher Zuſtand vorausgeſetzt wird, um etwas zu dem Seinen eines Andern zu machen, wenn man nicht mehr da iſt, ändert in Anſehung der Möglichkeit der Erwerbung nach allgemeinen Principien des Naturrechts nichts. Eine Sache heiſst nehmlich *res iacens* (noch nicht acceptirt) (ſ. Erwerbung, 30.), wenn, ſie ohne Bedingung anzunehmen oder auszuſchlagen, in meine freie Wahl geſtellt wird. Wenn der Eigenthümer einer Sache mir dieſe umſonſt anbietet (verſpricht, ſie ſoll mein ſeyn), ſo habe ich, ſo lange er nicht widerruft (welches, wenn er darüber ſtirbt, unmöglich iſt), ausſchlieſslich ein Recht zur Acceptation des Angebotenen (*ius in re iacente*), und dieſes Recht erlange ich ohne rechtlichen Act meiner Declaration (*lege*). Ich kann die Acceptation der Sache ausſchlagen (weil dieſe Annahme mir Verdrüſslichkeiten mit Andern zuziehen möchte), aber das Recht zu wählen (des Annehmens oder Ausſchlagens) habe ich ohne alle Declaration meiner Annahme dieſer

Wahl durchs Angebot; denn ſonſt würde ich wählen können, nicht zu wählen, welches ſich widerſpricht. Dieſes Recht zu wählen geht nun im Augenblicke des Todes des Erblaſſers auf mich über, durch deſſen Vermächtniſs (*inſtitutio haeredis*) ich zwar noch nichts von dem Haab und Gut des Erblaſſers, aber doch den bloſs-rechtlichen (intelligibeln) Beſitz dieſer Haabe oder eines Theils derſelben erwerbe. Ich kann mich nun dieſer Annahme zum Vortheil Anderer begeben, mithin iſt der Beſitz der ererbten Sache keinen Augenblick unterbrochen und Teſtamente ſind nach dem Naturrecht gültig (*teſtamenta ſunt iuris naturae*).

18. Erſitzungsrecht (*uſucapio* *), *droit d'uſucapion*), ſ. Erwerbung, 25. ff. K. hat ſeine Lehre über das Recht der Erſitzung auf folgende Art vertheidigt (Erl. Anm. zur Rechtsl. S. 16. ff.). Er hatte behauptet: es gebe nach dem Naturrecht ein Recht der Erſitzung, oder man könne durch langen Beſitz erwerben. Sein Grund war: wenn man nicht annähme, daſs durch den ehrlichen Beſitz eine ſolche ideale Erwerbung begründet werde, ſo wäre gar keine Erwerbung peremtoriſch möglich. K. hatte hier nicht davon geredet, daſs man ſich als ehrlicher Beſitzer gegen den mit Recht behaupte, der nicht beweiſen könne, daſs er eher ehrlicher Beſitzer geweſen ſei. Sondern die Frage war: ob ich mich auch als Eigenthümer behaupten kann, wenn ſich gleich ein Prätendent als früherer wahrer Eigenthümer der Sache melden ſollte, die Erkundung aber ſeiner Exiſtenz als Beſitzers und ſeines Beſitz-

---

*) *Quod res capiatur uſu.* Weil man durch den Gebrauch der Sache das Eigenthum erlangt, oder durch den langen Beſitz. *Uſucapio eſt adeptio dominii per continuationem poſſeſſionis temporis lege deſiniti. Digeſt. libr. XLI. Tit. III.* So verliert ein Gläubiger, der eine durchs Geſetz beſtimmte Zeit hindurch ſeinem Schuldner nichts abgefordert hat, ſeine Schuld.

ſtandes als Eigenthümers ſchlechterdings unmöglich war. Denn die Frage iſt hier, wer ſoll ſeine rechtmäſsige Erwerbung beweiſen? Dem Beſitzer kann dieſe Verbindlichkeit (*onus probandi*) nicht aufgebürdet werden; denn er iſt im Beſitz. Der frühere angebliche Eigenthümer der Sache iſt durch eine Zwiſchenzeit, innerhalb deren er keine bürgerlich gültige Zeichen ſeines Eigenthums gab, von der Reihe der auf einander folgenden Beſitzer nach Rechtsprincipien ganz ausgeſchloſſen. Dieſe Unterlaſſung irgend eines öffentlichen Beſitzacts (*omiſſio rei, ſive animus omittendi, ſive indicia omiſſi dominii*) macht ihn zu einem unbetitelten Prätendenten. Dagegen heiſst es hier: die Erhaltung iſt eine ſtetige Schöpfung (nehmlich des Beſitzrechts). Wenn ſich auch ein bisher nicht manifeſtirter, obzwar hinten nach mit aufgefundenen Documenten verſehener Prätendent vorfände, ſo würde doch auch wiederum bei dieſem der Zweifel obwalten, ob nicht ein noch älterer Prätendent auftreten könnte. — Auf die Länge der Zeit des Beſitzes kommt es hierbei gar nicht an, um die Sache endlich zu erſitzen (*acquirere per uſucapionem*), denn die Zeit (ſagt Grotius, *de iure belli ac pacis, l. II. c. IV.* §. 1.) hat ihrer Natur nach keine wirkende Kraft. Es iſt ungereimt, anzunehmen, daſs ein Unrecht dadurch ein Recht werde, daſs es lange gewährt hat. Der (noch ſo lange) Gebrauch (*uſus*) ſetzt das Recht in der Sache voraus; weit gefehlt, daſs dieſes ſich auf jenen gründen ſollte. Alſo iſt die Erſitzung (*uſucapio, uſucapion*) als Erwerbung durch den langen Gebrauch einer Sache ein ſich ſelbſt widerſprechender Begriff, und Iſokrates hat es nicht getroffen mit den Worten: die Zeit habe den Beſitz feſt und ſicher gemacht *). Die Ver-

*) Κατεχον και βεβαιον την κτησιν πεποιηκοτος του χρονου. *Iſocrates ad. Phil.*

jährung der Anſprüche als Erhaltungsart (*conſervatio poſſeſſionis meae per praeſcriptionem*) iſt nicht weniger ein widerſprechender, indeſſen doch ein von dem vorigen verſchiedener Begriff, was das Argument der Zueignung betrifft. Dies Argument iſt nehmlich, den gänzlichen Nichtgebrauch ſeines Rechts für eine Verzichtthuung darauf (*derelictio*) anzuſehen, dieſe iſt aber ein Gebrauch ſeines Rechts, welches ſich alſo widerſpricht.

Ich erwerbe alſo vermittelſt der Erſitzung, nicht durch die lange Zeit des Beſitzes, auch nicht durch eine vorausgeſetzte Verzichtthuung des erſten Beſitzers, ſondern durchs Geſetz (*lege*), das mich von allen öffentlichen Anſprüchen auf eine Sache befreiet, zu deren Beſitz ich ehrlich gekommen bin, weil der ehemalige Beſitzer durch kein öffentliches gültiges Zeichen ſeines Beſitzes bekannt war und ſich auch nicht zur Zeit meiner ehrlichen Erwerbung der Sache als Beſitzer zu erkennen gab, wodurch mein Beſitz geſetzlich geſichert iſt. Daſs übrigens alle Erwerbung im Naturſtande bloſs proviſoriſch iſt, das hat keinen Einfluſs auf die Frage nach dem Beſitz des Erworbenen, welche vor der Frage, ob der Beſitz proviſoriſch oder peremtoriſch, vorhergehen muſs.

19. Erworbenes Recht (*ius acquiſitum*, *droit acquis*), das Recht, zu wechem ein rechtlicher Act erfordert wird (K. XLIV.). So iſt mein Recht auf ein Haus, das ich gekauft habe, ein erworbenes Recht, und der Kauf iſt der rechtliche Act, durch welchen ich es erwarb. S. Recht, angebohrnes. Erwerbung.

20. Hausherrnrecht, ſ. Hausgenoſſenſchaft, Hausherr, Hausweſen und Recht, dinglich-perſönliches, c.

21. Recht im weitern Sinne, ſ. Recht, 5. und 7.

22. Recht in einer Sache, ſ. Sachenrecht.

23. Inneres Recht (*ius internum*, *droit interieur*), ſo kann man auch das angebohrne Recht nennen, oder das, deſſen Gegenſtand das angebohrne Mein und Dein iſt, ſ. Mein, 2. ff.

24. Majeſtätsrecht, ſ. Majeſtätsrecht.

25. Naturrecht, Metaphyſik des Rechts, metaphyſiſches Recht (*ius naturae*, *droit de la nature*, das Recht, welches auf lauter Principien *a priori* beruht (K. XLIV.), und welches Kant in den metaphyſiſchen Anfangsgründen der Rechtslehre vorgetragen hat (K. V. I.). Das aus der Vernunft (*ex ratione*) hervorgehende Syſtem dieſes Rechts kann man die Metaphyſik des Rechts nennen, und den Vortrag derſelben die reine Rechtslehre; ſie macht den erſten Theil der reinen Sittenlehre aus, welche die Metaphyſik der Sitten vorträgt, ſ. Metaphyſik der Sitten. Die Rechtslehre unterſcheidet ſich aber von der Tugendlehre dadurch, daſs die Geſetzgebung, von der ſie handelt, eine äuſsere Triebfeder mit dem Geſetze verbindet (K. XVII.). S. Rechtslehre. Man muſs aber Naturrecht (Recht bloſs aus Principien *a priori*) und natürliches Recht (Recht auſser der bürgerlichen Geſellſchaft, oder welches der Menſch, als ſolcher, hat, ohne auf ſein Verhältniſs als Staatsbürger zu ſehen) nicht für einerlei halten.

26. Natürliches Recht (*ius naturale*, *droit naturel*), das Recht, welches in der allgemeinen äuſsern Geſetzmäſsigkeit der äuſsern Freiheit

im natürlichen Zuſtande beſteht (K. 157.). Dieſes natürliche Recht heiſst auch das Privatrecht (K. LII.). S. übrigens Recht, bürgerliches.

27. Oeffentliches Recht (*ius publicum*, *droit public*) iſt das Recht, welches auch das bürgerliche genannt wird, ſ. Recht, bürgerliches. Das Recht, welches aus öffentlichen das Mein und Dein ſichernden Geſetzen entſpringt (K. LII.). Auch heiſst der Inbegriff dieſer Geſetze, d. h. derer, die einer allgemeinen Bekanntmachung bedürfen, um einen rechtlichen Zuſtand hervorzubringen, das öffentliche Recht. Dieſes iſt alſo ein Syſtem von Geſetzen für ein Volk (Staatsrecht), oder für eine Menge von Völkern (Völkerrecht), die einer Verfaſſung (Conſtitution) bedürfen (K. 161.). Die beiden transſcendentalen Formeln des öffentlichen Rechts findet man im Art. Politik, 5. Das öffentliche Recht iſt demnach das Recht der Menſchen unter öffentlichen Zwangsgeſetzen, durch welche jedem das Seine beſtimmt und gegen jedes Andern Eingriff geſichert werden kann (S. III, 447.). Da das Recht durch die Einſchränkung der Freiheit eines jeden auf die Bedingung ihrer Zuſammenſtimmung mit der Freiheit von jedermann, in ſo fern dieſe nach einem allgemeinen Geſetz möglich iſt, erklärt werden kann: ſo iſt das öffentliche Recht der Inbegriff der äuſsern Geſetze, welche eine ſolche durchgängige Zuſammenſtimmung möglich machen (S. III. 447.).

28. Perſönliches Recht, Perſonenrecht (*ius perſonale*, *droit perſonel*), der rechtliche Beſitz der Willkühr einer Perſon (K. 79.); oder auch der Beſitz der Willkühr ei-

nes Andern, als Vermögen, ſie durch die meine nach Freiheitsgeſetzen zu beſtimmen; oder das äuſsere Mein und Dein in Anſehung der Cauſalität eines Andern. Solche Rechte kann ich mehrere gegen eben dieſelbe Perſon oder gegen Andere haben, z. B. ich habe einen Untergebenen, ſo habe ich das Vermögen, ſeine Willkühr durch die meinige nach Freiheitsgeſetzen zu beſtimmen, indem ich ihm befehlen kann, was er thun ſoll, ohne daſs dabei ſeine Freiheit gefährdet wird, indem er ſich durch Vertrag dazu verpflichtet hat; zugleich kann ich von ihm fordern, daſs er mir die Summe Geldes bezahle, die er mir ſchuldig iſt. Der, an den ich beide Rechtsforderungen habe, iſt hier eine und dieſelbe Perſon; es können aber auch zwei verſchiedene Perſonen ſeyn. Auch heiſst der Inbegriff (das Syſtem) der Geſetze, nach welchen ich in dem rechtlichen Beſitz der Willkühr eines Andern bin, das perſönliche Recht. Dies letztere iſt nur ein einziges (K. 96. f.).

Die Erwerbung eines perſönlichen Rechts kann niemals urſprünglich und eigenmächtig ſeyn; denn eine ſolche würde nicht dem Princip der Einſtimmung der Freiheit meiner Willkühr mit der Freiheit von jedermann gemäſs, mithin unrecht ſeyn. Eben ſo kann ich auch nicht durch rechtswidrige That eines Andern (*facto iniuſto alterius*) erwerben; denn die Genugthuung, die mir der Andere ſeiner rechtswidrigen mich lädirenden That wegen nach Rechtsgeſetzen geben muſs, erwirbt mir nichts, ſondern erhält nur das Meine (K. 97.). Durch einen Vertrag erwèrbe ich nur ein perſönliches Recht gegen eine beſtimmte phyſiſche Perſon, nehmlich auf ihre Cauſalität (ihre Willkühr) zu wirken, daſs ſie mir etwas leiſte. Denn die im Vertrag verſprochene Sache wird erſt durch die Uebergabe (Leiſtung des Verſprechens) erworben, mit-

hin iſt das Recht aus einem Vertrage nur ein perſönliches, und wird nur durch die Tradition (Uebergabe) ein dingliches Recht. S. Annehmung, 2. ff. (K. 103.)

Die Verwechſelung des perſönlichen Rechts mit dem Sachenrecht giebt oft Stoff zu Streitigkeiten, z. B. beim Büchernachdruck, ſ. Büchernachdruck, und bei der Einmiethung (*ius incolatus*). Den letztern Fall wollen wir hier zum Beiſpiel betrachten. Iſt der Eigenthümer eines Hauſes bei dem Verkauf deſſelben verpflichtet, dem Kaufcontract die Bedingung der fortdauernden Miethe beizufügen, oder, bricht Kauf Miethe? Im erſtern Fall hätte das Haus wirklich eine Beläſtigung (ein Onus) auf ſich liegend, dann müſste aber der Miethscontract auf das Haus eingetragen ſeyn und wäre kein bloſser Miethscontract. Alſo bricht Kauf Miethe, obwohl der Miether Erſatz des ihm aus der Zerreiſsung des Contracts zuwachſenden Schadens fordern kann (K. 129.). Dieſe Behauptung iſt, als eine Heterodoxie im Privatrecht, gerügt worden (Erl. Anm. zur Rechtsl. S. 12. ff.). Kant vertheidigt ſich dagegen auf folgende Art. Daſs Jemand die Miethe ſeines Hauſes vor Ablauf der bedungenen Zeit der Einwohnung dem Miether aufkündigen, und alſo gegen dieſen ſein Verſprechen brechen könne, ſcheint freilich beim erſten Anblick allen Rechten aus einem Vertrage zu widerſtreiten. Wenn aber bewieſen werden kann, daſs der Miether beim Miethsvertrage wuſste oder wiſſen muſste, daſs das ihm gethane Verſprechen des Vermiethers ſtillſchweigend (ohne daſs es im Contract ausdrücklich geſagt werden durfte) an die Bedingung geknüpft war: wofern dieſer ſein Haus binnen dieſer Zeit nicht verkaufen ſollte (oder es bei einem etwa über ihn eintretenden Concurs ſeinen Gläubigern überlaſſen müſste), ſo wird der Miether durch Eintretung dieſes Falles an ſeinem Rechte nicht verkürzt.

Denn das Recht des Miethers ist ein persönliches Recht, auf die Leistung einer gewissen Person (des Vermiethers) (*ius ad rem*); nicht ein Recht gegen jeden Besitzer der Sache (*ius in re*), oder ein dingliches Recht.

Nun konnte der Miether sich wohl in seinem Miethscontracte sichern und sich ein dingliches Recht am Hause verschaffen, er durfte nehmlich diesen nur auf das Haus des Vermiethers eintragen (ingrossiren) lassen; alsdann konnte er selbst nicht durch den Tod (den natürlichen oder auch den bürgerlichen, den Bankrott) vor Ablauf der ausgemachten Zeit aus der Miethe gesetzt werden. Wenn er das aber nicht that, damit er anderweitig eine Miethe auf bessere Bedingungen schliefsen konnte, oder der Eigenthümer sein Haus nicht mit einem solchen Onus belegt wissen wollte, so ist jeder von beiden in Ansehung der Zeit der Aufkündigung (die bürgerlich bestimmte Frist zu derselben ausgenommen) einen stillschweigend-bedingten Contract gemacht zu haben sich bewufst gewesen. Dies zeigt sich auch an gewissen rechtlichen Folgerungen aus einem solchen nackten Miethscontract; denn die Erben des Miethers sind nach seinem Tode nicht verpflichtet, die Miethe fortzusetzen, weil diese nur die Verbindlichkeit gegen eine gewisse Person war (wobei aber doch die gesetzliche Zeit der Aufkündigung immer mit in Anschlag gebracht werden mufs). Auch ist der Miether keinen Aftermiether zu setzen befugt, und das Recht des Miethers geht nicht auf seine Erben über.

29. Positives Recht, statutarisches Recht (*ius positivum*, *droit positif*), das Recht, welches aus dem Willen eines Gesetzgebers hervorgeht (K. XLIV.), z. B. das, welches im Preufsischen Landrecht enthalten ist. Der Inbegriff der Gesetze, für welche eine

ſolche Geſetzgebung wirklich iſt, iſt die Lehre des poſitiven Rechts (K. XXXI.). S. Rechtslehre.

30. Privatrecht, ſ. Recht, natürliches.

31. Sachenrecht, dingliches Recht, Recht in einer Sache (*ius reale, ius in re, droit reel*), der rechtliche Beſitz einer Sache (K. 79.). Die gewöhnliche Erklärung des Rechts in einer Sache, es ſei das Recht gegen jeden Beſitzer derſelben, iſt eine richtige Nominaldefinition. — Aber worauf gründet ſich dieſes Recht, jeden Inhaber dieſer Sache (*per vindicationem*) zu nöthigen, mich wieder in Beſitz derſelben zu ſetzen? Iſt dieſes äuſsere rechtliche Verhältniſs meiner Willkühr etwa ein unmittelbares Verhältniſs zu einem cörperlichen Dinge? Bleibt etwa die Sache (*res*) dem erſten Beſitzer immer verpflichtet, und iſt mein Recht etwa gleichſam ein die Sache begleitender und vor allem fremden Angriff bewahrender Genius? Man kann ſich allerdings das rechtliche Verhältniſs einer Perſon zu Sachen ſo verſinnlichen, aber ſich eine wirkliche Verbindlichkeit einer Sache gegen eine Perſon und umgekehrt zu denken, iſt ungereimt (K. 80. f.).

Die Realdefinition würde daher ſo lauten müſſen: das Recht in einer Sache iſt ein Recht des Privatgebrauchs einer Sache, in deren (urſprünglichen, oder geſtifteten) Geſammtbeſitze ich mit allen andern bin. Denn der Geſammtbeſitz iſt die einzige Bedingung, unter der es allein möglich iſt, daſs ich jeden andern Beſitzer vom Privatgebrauch der Sache ausſchlieſse (*ius contra quemlibet huius rei poſſeſſorem*), weil ohne einen ſolchen Geſammtbeſitz Läſion durch einen andern (nicht rechtlichen) Beſitzer der Sache ſich gar nicht den-

ken läſst. Durch einſeitige Willkühr nehmlich kann ich keinen Andern verbinden, ſich des Gebrauchs einer Sache zu enthalten, wozu er ſonſt keine Verbindlichkeit haben würde; alſo nur durch vereinigte Willkühr Aller in einem Geſammtbeſitz (*communi hominum iure*) iſt es möglich, daſs jeder das Recht des Privatgebrauchs gewiſſer Sachen habe. Sonſt müſste ich mir das Recht in einer Sache ſo denken, als ob die Sache gegen mich eine Verbindlichkeit hätte, und davon allererſt das Recht gegen jeden Beſitzer derſelben ableiten; welches eine ungereimte Vorſtellungsart iſt (K. 81. f.).

Das Wort Sachenrecht heiſst übrigens nicht bloſs das Recht in einer Sache, ſondern auch der Inbegriff aller Geſetze, die das dingliche Mein und Dein betreffen. Ein gänzlich iſolirter Menſch auf Erden kann eigentlich kein äuſseres Ding als das Seine haben, weil es zwiſchen ihm und den Dingen kein Verhältniſs der Verbindlichkeit giebt. Es giebt alſo auch eigentlich kein directes Recht in einer Sache, ſondern bloſs ein Recht gegen die mit allen Andern (im bürgerlichen Zuſtande) ſich im gemeinſamen Beſitz befindenden Perſonen (K. 82.). S. Erwerbung, 7. u. 9. ff.

32. Staatsrecht, ſ. Völkerrecht.

33. Staatsrecht (*ius civile ſtricte ſic dictum, droit civil en ſens étroit*), das bürgerliche Recht für ein Volk. Das Ganze einer Menge von Menſchen, die im rechtlichen Zuſtande unter einem ſie vereinigenden Willen leben, heiſst, in Beziehung auf die einzelnen Glieder dieſes Ganzen, der Staat. Und das Recht für dieſe Menge von Menſchen, in Beziehung auf ihren rechtlichen Zuſtand und den ſie vereinigenden Willen, iſt das Staatsrecht (K. 161. f.).

34. Statutariſches Recht, ſ. Recht, poſitives.

35. Streitiges Recht, zu bezweifelndes Recht (*ius controverſum*, *droit litigieux*), ein Recht, von welchem es noch zweifelhaft iſt, ob es auch ein Recht ſei, und welches daher von dem, der die demſelben correſpondirende Verpflichtung hat, beſtritten wird. Im bürgerlichen Zuſtande muſs daher ein Richter ſeyn, der das Recht hat, über das ſtreitige Recht zu entſcheiden, ob es ein Recht ſei oder nicht. Ein ſolcher Richter heiſst, zum Unterſchiede von einem, welcher das Recht dies zu entſcheiden nicht hat, ſondern es ſich bloſs anmaſst, ein competenter Richter. Ein ſolcher Richter thut dann rechtskräftig den Ausſpruch, d. i. er entſcheidet ſo über das ſtreitige Recht, daſs er es entweder zuſpricht oder abſpricht, wobei die darüber ſtreitenden Parteien ſich zu beruhigen und darnach zu handeln gezwungen ſind. Im natürlichen Zuſtande fehlt es an einem ſolchen competenten Richter (K. 163.). Das Recht der oberſten Gewalt iſt kein ſolches ſtreitiges Recht, weil es auch im rechtlichen Zuſtande keinen competenten Richter darüber geben kann, indem dieſer ſonſt über die oberſte Gewalt wäre, und wenn ſein Ausſpruch rechtskräftig, d. i. mit rechtlichem Erfolg begleitet ſeyn ſollte, die oberſte Gewalt, wenn ſie unrecht hätte, müſste zwingen können, welches ſich widerſpricht (K. 173.).

36. Strafrecht (*ius gladii*, *ius puniendi*, *droit de punir*), das Recht des Befehlshabers gegen den Unterwürfigen, ihn wegen ſeines Verbrechens mit einem Schmerz zu belegen. Der Oberſte im Staat kann alſo nicht beſtraft werden, denn er hat keinen Befehlshaber und (wie Grotius ſagt, *de iure belli ac pacis lib. II. Cap. XIV.* §. 2.) die Strafe

kann nicht von dem Willen des Beſtraften ausgehen; ſondern man kann ſich nur ſeiner Herrſchaft entziehen (K. 193.). Die bloſse Idee einer Staatsverfaſſung unter Menſchen führt ſchon den Begriff einer Strafgerechtigkeit bei ſich, welche der oberſten Gewalt zuſteht (Erl. Anmerk. zu Kants Rechtsl. S. 14.). S. übrigens Verbrechen, Strafe und Wiedervergeltungsrecht.

37. Strictes Recht, enges Recht (*ius ſtrictum*, *droit étroit*), ſ. Recht, 5.

38. Völkerrecht, Völkerſtaatsrecht, Staatenrecht (*ius gentium*, *ius publicum civitatum*, *droit des gens*, *droit public des états*), das bürgerliche Recht für die Völker. Weil der Erdboden nicht eine grenzenloſe, ſondern ſich ſelbſt ſchlieſsende, Fläche iſt, ſo leitet dieſes unumgänglich zu der Idee eines Völkerſtaats hin, d. i. eines Staats, in welchem die einzelnen Glieder nicht einzelne Menſchen, ſondern ganze Völker ſind. Und das Recht für dieſe Menge von Völkern, in Beziehung auf den rechtlichen Zuſtand, in welchem ſie als Völker mit einander leben ſollten, und den ſie vereinigenden Willen, wäre ein Völkerſtaatsrecht oder eigentliches Völkerrecht. Das Völkerrecht iſt alſo das Recht der Staaten im Verhältniſs zu einander. Das deutſche Wort Völkerrecht iſt aber nicht ganz richtig, weil ein Volk noch kein Staat iſt (z. B. die Wilden machen Völkerſchaften aus, aber keine Staaten), ſondern es ſollte Staatenrecht heiſsen. S. Krieg, 6. Die Elemente des Völkerrechts ſind:

a. daſs Staaten (wie geſetzloſe Wilde) von Natur in einem nicht-rechtlichen Zuſtande ſind;

b. daſs dieſer Zuſtand ein Zuſtand des Krieges (des Rechts des Stärkern) iſt;

c. daſs ein Staatenbund nothwendig iſt;

d. daſs dieſer Staatenbund nur eine Genoſſenſchaft (Föderalität) (*foedus Amphyctionum*) enthalten müſſe (K. 216. f.).

39. Weites Recht (*ius latum, droit d'équité et de neceſſité*), ſ. Recht, 5. u. 7.

40. Weltbürgerliches Recht, Weltbürgerrecht (*ius cosmopoliticum, droit du cosmopolite*), das bürgerliche Recht für alle Völker, oder, das Recht, ſofern es auf die mögliche Vereinigung aller Völker in Abſicht auf gewiſſe allgemeine Geſetze ihres möglichen Verkehrs geht. Die Vernunftidee einer friedlichen durchgängigen Gemeinſchaft aller Völker auf Erden iſt nicht etwa philanthropiſch (ethiſch), ſondern ein rechtliches Princip. Die Natur hat ſie alle zuſammen (vermöge der Kugelgeſtalt ihres Aufenthalts, einer aus Land und Waſſer beſtehenden Kugelfläche) in beſtimmte Grenzen eingeſchloſſen, auch ſtehen alle Völker urſprünglich in einer Gemeinſchaft des Bodens, d. h. ſie haben ein Recht, ſich zum Verkehr einander anzubieten. Dieſes Recht nun, ſo fern es auf die mögliche Vereinigung aller Völker nach allgemeinen Geſetzen des Verkehrs mit einander geht, kann das weltbürgerliche genannt werden (K. 229.).

Meere können Völker aus aller Gemeinſchaft mit einander zu ſetzen ſcheinen, und dennoch ſind ſie gerade die glücklichſten Naturanlagen zu ihrem Verkehr, zumal wenn es nahe Küſten (wie die des mittelländiſchen Meers) giebt. Der Erdbürger hat das Recht, die Gemeinſchaft mit allen übrigen zu verſuchen, und zu dieſem Zweck alle Gegenden der Erde zu beſuchen, wenn es gleich

nicht ein Recht der Anſiedelung auf dem Boden eines andern Volks (*ius incolatus*) iſt (K. 230.).

Es fragt ſich aber: ob ein Volk in neuentdeckten Ländern eine Anwohnung (*accolatus*) und Beiſitznehmung in der Nachbarſchaft eines ſchon daſelbſt wohnenden Volks auch ohne ſeine Einwilligung unternehmen dürfe (K. 230. f.)? Wenn keins dieſer beiden Völker im Gebrauch ſeines Bodens dem Andern Eintrag thut, ſo iſt das Recht dazu nicht zu bezweifeln, ſonſt kann es nur durch Vertrag geſchehen; denn alle vermeintlich gute Abſichten können auſserdem den Flecken der Ungerechtigkeit in den dazu gebrauchten Mitteln nicht abwaſchen. Wendet man auch hiergegen ein: daſs dann vielleicht die ganze Erde noch in geſetzloſem Zuſtande ſeyn würde, ſo kann das doch jene Rechtsbedingung nicht aufheben (K. 231. f.)

41. Zweideutiges Recht (*ius aequivocum, droit équivoque*), ein vermeintliches Recht, für das es keinen Richter giebt, weil es entweder am Zwange fehlt, oder bloſser Zwang iſt, der den Schein des Rechts annimmt. Die beiden Fälle eines ſolchen doppelſinnigen Rechts ſind die Billigkeit und das Nothrecht. S. Recht, 7.

Rechtfertigung,

Genugthuung, δικαιωσις, *iuſtificatio, ſatisfactio, juſtification, ſatisfaction.* Rechtfertigung nennt man die Idee davon, wie der zu einer Gott wohlgefälligen Geſinnung übergegangene Menſch, der vorher geſündigt hat, und alſo deswegen vor einer göttlichen Gerechtigkeit verwerflich iſt, für gerecht erklärt, oder aller Verantwortung entſchlagen und als gerecht behandelt werden kann. Genugthuung aber heiſst inſonderheit die Idee davon, wie

der göttlichen Gerechtigkeit in Anſehung der Verſchuldungen des gebeſſerten Menſchen ein Genüge geſchieht. Der vollkommen gute und immer vollkommen gut geweſene Menſch würde einer ſolchen Rechtfertigung und Genugthuung nicht bedürfen. Allein derjenige, welcher erſt eine gute Geſinnung angenommen hat und darin beharrt, bedarf derſelben, denn er fing vom Böſen an, und dieſe Verſchuldung auszulöſchen iſt ihm nie möglich (R. 94.).

2. Schwierigkeit. Jeder Menſch, ſelbſt nachdem er den Weg des Guten eingeſchlagen hat, findet ſich doch in der Aburtheilung ſeines ganzen Lebenswandels vor einer göttlichen Gerechtigkeit verwerflich. Wie es auch mit der Annehmung einer guten Geſinnung in ihm zugegangen ſeyn mag, und ſogar, wie beharrlich er auch darin in einem ihr gemäſsen Lebenswandel fortfahre, ſo kann er doch ſeine Geſetzesübertretungen nicht ungeſchehen und ſich alſo nicht unſträflich machen. Daſs er nach ſeiner Herzensänderung keine neuen Schulden mehr macht, kann er nicht dafür anſehen, als ob er dadurch die alten bezahlt habe. Auch kann er in einem fernerhin geführten Lebenswandel keinen Ueberſchuſs über ſeine Pflicht herausbringen; denn es iſt jederzeit ſeine Pflicht, alles ihm mögliche Gute zu thun. — Es kann auch nicht ein Anderer für das bezahlen, was der Menſch verſchuldet hat, denn eine Sündenſchuld kann nur der Strafbare ſelbſt tragen und für ſie büſsen. Da nun das Sittlich-Böſe (die Uebertretung des moraliſchen Geſetzes, welche, wenn dieſes Geſetz als ein göttliches Gebot betrachtet wird, Sünde heiſst) in der Geſinnung und den Maximen überhaupt (wie allgemeine Grundſätze vergleichungsweiſe gegen einzelne Uebertretungen) eine Unendlichkeit von Verletzungen und alſo auch der Schuld bei ſich führt (welches vor einem menſchlichen Gerichtshofe, der nur das einzelne Verbrechen,

mithin nur die That und die darauf bezogene, nicht aber die allgemeine Geſinnung in Betrachtung zieht, anders iſt), ſo würde jeder Menſch ſich einer unendlichen Strafe und Verſtoſsung aus dem Reiche Gottes zu gewärtigen haben (R. 94. f.).

3. Auflöſung. Der Richterausſpruch eines Herzenskundigers muſs als ein ſolcher gedacht werden, der aus der allgemeinen Geſinnung des Angeklagten, nicht aus den einzelnen Erſcheinungen derſelben (den mit dem Geſetz vergliechenen Handlungen), gezogen worden. Vorausgeſetzt nun, daſs der Menſch ſeine Geſinnung geändert und ſich gebeſſert habe, ſo iſt die Frage: ob er als gebeſſerter Menſch noch für ſeine vorherige böſe Geſinnung könne beſtraft werden. Daſs er vor der Sinnesänderung von der göttlichen Gerechtigkeit beſtraft zu werden verdiene, daran zweifelt Niemand. Nach ſeiner Beſſerung aber iſt doch der Zuſtand des Beſtraftwerdens dem Zuſtande der Beſſerung, worin er ſich befindet, nicht angemeſſen; iſt er nun vor ſeiner Beſſerung nicht beſtraft worden, wie kann alsdann der göttlichen Gerechtigkeit genug geſchehen, vor der doch ein Strafbarer nicht ſtraflos bleiben kann? Da alſo die Strafe weder vor noch nach der Sinnesänderung der göttlichen Weisheit gemäſs iſt: ſo würde ſie als in dem Zuſtande der Sinnesänderung ſelbſt der göttlichen Weisheit angemeſſen und ausgeübt gedacht werden müſſen. Wir müſſen alſo unterſuchen, ob in dieſem Zuſtand der Sinnesänderung Uebel enthalten ſind, und ob etwa der neue gutgeſinnte Menſch dieſe als ſolche anſehen kann, die er vor jenem Zuſtande der Sinnesänderung verſchuldet hat, und alſo als Strafen, die der göttlichen Gerechtigkeit genügen. — Die Sinnesänderung iſt nehmlich ein Ausgang vom Böſen, und ein Eintritt ins Gute, Coloſſ. 3, 9. 10. 1. Petr. 2, 24. Dies ſind aber nicht zwei durch eine Zwiſchenzeit ge-

trennte moraliſche Actus, weil die Verlaſſung des Böſen nur durch die gute Geſinnung möglich iſt. Der Schmerz nun, der die Verlaſſung der böſen Geſinnung rechtmäſsig begleitet, entſpringt gänzlich aus der Annehmung der guten Geſinnung. Der Ausgang aus der verderbten Geſinnung, der zugleich der Uebergang in die gute Geſinnung iſt, iſt (als das Abſterben des alten Menſchen, die Kreuzigung des Fleiſches, Gal. 5, 24.) an ſich ſchon Aufopferung und Antretung einer langen Reihe von Uebeln des Lebens, die der neue (gebeſſerte) Menſch in der Geſinnung des Sohnes Gottes (des Ideals der Menſchheit in ihrer ganzen moraliſchen Vollkommenheit, nehmlich bloſs um des Guten willen) übernimmt, die aber doch eigentlich dem alten (ungebeſſerten) Menſchen (denn dieſer iſt zwar phyſiſch derſelbe, aber doch moraliſch ein anderer) als Strafe gebührten. — So trägt alſo der Sohn Gottes, d. i. der Menſch, der das Ideal der moraliſchen Vollkommenheit in ſeine Geſinnung aufgenommen hat, die Schuld des Sünders, d. i. deſſelben Menſchen, in ſo fern er noch die Uebertretung des Geſetzes in ſeine Geſinnung aufgenommen hatte, ſo daſs der Menſch nun hoffen kann, vor ſeinem Richter als gerechtfertigt zu erſcheinen. An dem Repräſentanten der Menſchheit (Chriſto) wird dieſes Leiden, was der neue Menſch, indem er dem alten abſtirbt, im Leben fortwährend übernehmen muſs, als ein Tod vorgeſtellt, den er ein für allemal erlitten hat. — Hier iſt nun derjenige Ueberſchuſs über das Verdienſt der Werke, der vorher (ſ. 2.) vermiſst wurde, und ein Verdienſt, das uns aus Gnaden (d. i. nach einem Rathſchluſs unſers allerhöchſten Oberherrn zur Ertheilung dieſes Verdienſtes als eines Guten, wozu wir, ſeine Untergeordneten, nichts weiter als die moraliſche Empfänglichkeit haben) zugerechnet wird. Denn damit das bloſse Gutwerden uns als ein wirkliches vollendetes Gutſeyn angerechnet werde, da-

zu haben wir doch wohl keinen Rechtsanſpruch (ſoweit wir uns aus der Erfahrung, den Thaten nach, ſelbſt kennen); ſo daſs der Ankläger in uns eher noch auf ein Verdammungsurtheil antragen würde. Es iſt alſo immer noch ein Urtheilsſpruch aus Gnade, obgleich (als auf Genugthuung gegründet, die für uns nur in der Idee der gebeſſerten Geſinnung liegt, welche aber Gott allein kennt) der ewigen Gerechtigkeit völlig gemäſs, wenn wir, um jenes Guten im Glauben willen, aller Verantwortung entſchlagen werden (R. 94 ff.).

4. Gebrauch dieſer Deduction der Idee einer Rechtfertigung des zwar verſchuldeten, aber doch zu einer Gott wohlgefälligen Geſinnung übergegangenen Menſchen.

a. Für die Religion und den Lebenswandel kann kein poſitiver Gebrauch davon gemacht werden; denn der der Rechtfertigung Empfängliche muſs ſchon wirklich in der erforderlichen guten Geſinnung ſeyn, und dieſe Geſinnung führt alsdann ſchon den Troſt der Rechtfertigung (als Hoffnung, nicht als Gewiſsheit) bei ſich. Sie iſt alſo in ſo fern nur die Beantwortung einer ſpeculativen Frage; die Beantwortung dieſer Frage iſt aber doch wichtig, weil ſie das Vermögen der Vernunft zeigt, die Hoffnung auf die Losſprechung des Menſchen von ſeiner Schuld mit der göttlichen Gerechtigkeit zu vereinigen.

b. Allein ſehr weit erſtreckt ſich der negative Nutzen, der daraus für Religion und Lebenswandel für jeden Menſchen gezogen werden kann. Denn man ſieht aus dieſer Deduction: daſs nur unter der Vorausſetzung der gänzlichen Herzensänderung ſich für den mit Schuld belaſteten Menſchen Losſprechung vor der himmliſchen

Gerechtigkeit denken laſſe; denn das ſtellvertretende Ideal des Sohnes Gottes (die Idee der ganzen moraliſchen Vollkommenheit in unſrer Perſon) als Ziel unſers Trachtens muſs in unſrer Geſinnung aufgenommen ſeyn (Joh. 14, 23.), um an der Stelle der (immer noch mangelhaften) That zu gelten (R. 101. ff.)

5. Ein anderes enthält die Frage: was ſich der Menſch von ſeinem geführten Lebenswandel am Ende deſſelben zu verſprechen habe, oder was er zu fürchten habe. Hier muſs er allererſt ſeinen Charakter wenigſtens einigermaſsen kennen; alſo die Qualität ſeiner vermeinten neuen Geſinnung (ob ſie lauter oder unlauter ſei) ſowohl, als welchen Grad ſie habe, in Betrachtung ziehen, und ſie folglich durchs ganze Leben nachſuchen. Da er alſo nur aus ſeinem wirklich geführten Lebenswandel einen ſichern und beſtimmten Begriff von ſeiner wirklichen Geſinnung erhalten kann, ſo wird er ſich auch ſein ganzes Leben als Gegenſtand für das Urtheil des künftigen Richters (des aufwachenden Gewiſſens in ihm ſelbſt, zugleich mit der herbeigerufenen Selbſterkenntniſs aus der Erfahrung) denken müſſen. Hier kann er nun nicht die zuvor erkannte Geſinnung die That vertreten laſſen, ſondern umgekehrt, er ſoll aus der ihm vorgeſtellten That ſeine Geſinnung abnehmen, Jac. 2, 17. 18. 24. Wird nicht dieſer Gedanke, er werde dereinſt vor ſeinem Richter ſtehen, den Menſchen dahin bringen, von ſeinem künftigen Schickſal nach ſeinem bisher geführten Lebenswandel zu urtheilen? (R. 103. ff.) S. auch Geheimniſs, 16.

Rechtlich-mein,

ſ. Mein, 8.

Rechtserfahren,

Jurisperitus, verſé dans la ſcience du droit. So heiſst der Rechtskundige, wenn er die äuſsern Geſetze auch äuſserlich, d. i. in ihrer Anwendung auf in der Erfahrung vorkommende Fälle, kennt (K. XXXI.). Wer z. B. Andrer Rechte vertheidigen will, der muſs rechtserfahren ſeyn.

Rechtsgelehrt,

Rechtskundig, *Jurisconſultus, Juriſconſulte.* So heiſst derjenige, der der Lehre des poſitiven Rechts kundig iſt (K. XXXV.). Wer z. B. des poſitiven Rechts, d. i. der äuſsern Geſetze eines beſtimmten Landes, es heiſse nun das römiſche Recht, oder das preuſsiſche Landrecht, kundig iſt, heiſst ein Rechtsgelehrter.

Rechtsklugheit,

Jurisprudenz, *Jurisprudentia, Juriſprudence.* So nennt man die Klugheit, mit der man die Rechtsfälle in der Erfahrung zu behandeln (zu vertheidigen und zu entſcheiden) verſteht. Die Rechtserfahrenheit (*Jurisperitia*) führt zu dieſer Rechtsklugheit (K. XXXI.).

Rechtslehre,

Jus, Droit. Der Inbegriff der Geſetze, für welche eine äuſsere Geſetzgebung möglich iſt. Die äuſsere Geſetzgebung iſt nehmlich diejenige, deren Triebfeder der Beobach-

tung aufserhalb der Idee des Geſetzes befindlich iſt. Die Vorſtellung der unangenehmen Folgen, welche ein fremder Wille über die Verletzung der Geſetze zu verhängen vermag, treibt dann das Subject zur Beobachtung derſelben an.

2. Die Rechtslehre iſt der eine Theil des Syſtems der allgemeinen Pflichtenlehre, ſ. Ethik, 2. Bei den Pflichten der Rechtslehre iſt der Zwang ein äuſserer; ſie hat es bloſs mit der formalen Bedingung der äuſsern Freiheit (durch die Zuſammenſtimmung mit ſich ſelbſt, wenn ihre Maxime zum allgemeinen Geſetz gemacht wurde), denn auch ſo kann man das Recht erklären, zu thun, ſ. Ethik, 3. In der Rechtslehre wird es Jedermanns freier Willkühr überlaſſen, welchen Zweck er ſich für ſeine Handlungen ſetzen wolle, ſ. Ethik, 4. f. (T. 1.).

3. Wenn eine äuſsere Geſetzgebung wirklich iſt, ſo iſt die Rechtslehre derſelben die Lehre des poſitiven Rechts. Die äuſsere Geſetzgebung iſt aber wirklich, wenn die Geſetze von einem äuſsern Willen angekündigt oder ſanctionirt ſind, ſ. Recht, poſitives. Der Inbegriff der äuſsern Geſetze durch bloſse Vernunft heiſst die natürliche Rechtslehre (*Jus naturae*), und die ſyſtematiſche Erkenntniſs derſelben (wozu weder Rechtserfahrenheit noch Rechtsklugheit gehört) Rechtswiſſenſchaft (δικαιολογικη, νομικη *Juris ſcientia*). Der Rechtskundige in der natürlichen Rechtslehre muſs zu aller poſitiven Geſetzgebung die unwandelbaren Principien hergeben. Jedes poſitive Geſetz iſt daher entweder ein Ausdruck des reinen Naturrechts, oder die Beſtimmung eines Falles in der Erfahrung durch ein natürliches Geſetz (K. XXXI.).

Rechtspflicht,

rechtliche Pflicht, *officium iuris*, *devoir du droit*. Dieſen Namen führt in der Sittenlehre jede Pflicht, die des Zwanges fähig iſt, d. h. zu deren Erfüllung derjenige gezwungen werden kann, dem ſie obliegt, ſ. Pflicht, juridiſche.

Rechtsprincip,

ſ. Erwerbung, 14. u. Recht, 4. Das letztere iſt bloſs eine logiſche Entwickelung des erſtern; das erſtere aber nichts anders als die Anwendung des Rechtsbegriffs in Recht, 3. auf eine Handlung, ſo daſs alſo der Satz:

> die Freiheit eines jeden auf die Bedingungen (d. i. das Recht) einzuſchränken, unter denen dieſe Freiheit mit jedes Andern Freiheit nach einem allgemeinen Geſetze zuſammen beſtehen kann,

das Princip alles äuſsern Rechts iſt (R. 137.).

Rechtswiſſenſchaft,

ſ. Rechtslehre, 3.

Reden,

ſ. Sprechen.

Redende Kunſt,

ſ. Kunſt, redende.

Redlichkeit,

probitas, probité. Dieſen allgemein bekannten Namen führt die Wahrhaftigkeit in Erklärungen (Ehrlichkeit), wenn dieſe zugleich Verſprechen ſind. Man kann es jetzt als einen erwieſenen Satz annehmen, daſs die Lüge die gröſste Verletzung der Pflicht gegen ſich ſelbſt iſt, ſ. Unwahrheit. Die Redlichkeit iſt alſo eine Pflicht gegen ſich ſelbſt, und wird durch die Schädlichkeit der Unredlichkeit für Andere auch eine Pflicht gegen Andere; die letztere iſt ehrlos wie jede Lüge, und zwar gehört ſie zu den äuſſern Lügen, durch welche ſich der Menſch in Anderer Augen zum Gegenſtande der Verachtung macht; denn die Lüge iſt Wegwerfung und gleichſam Vernichtung ſeiner Menſchenwürde (T. 84.).

2. Man gebraucht gemeiniglich das Wort Redlichkeit und Ehrlichkeit ohne Unterſchied als gleichbedeutend, und K. ſelbſt (P. 277.) thut dies, wenn er ſagt: Man erzählt die Geſchichte eines redlichen (ſollte heiſsen ehrlichen) Mannes, den man bewegen will, den Verleumdern einer unſchuldigen Perſon beizutreten. Eben ſo gebraucht K. das Wort Redlichkeit ſtatt Ehrlichkeit (P. 278.) von demſelben Manne, weil er ſich auch nicht einmal durch die Noth ſeiner Familie zu der angeführten Unehrlichkeit bewegen läſst.

Redner,

orator, orateur. S. Beredſamkeit. Der Redner giebt etwas, was er nicht verſpricht, nehm-

lich ein unterhaltendes Spiel der Einbildungskraft; denn der Redner iſt eben ſowohl als der Poet Dichter im weitern Sinne des Worts, d. i. ein Künſtler, der aus ſich ſelbſt neue Geſtalten (Zuſammenſtellung des Sinnlichen) in ſeiner Einbildungskraft hervorbringt, und ſie dann darſtellt. Aber er bricht auch dem etwas ab, was er verſpricht, er kündigt nehmlich an, daſs er den Verſtand zweckmäſsig beſchäftigen werde; da er aber dieſes Geſchäft des Verſtandes durch Sinnlichkeit belebt, ſo wird dem Verſtande durch die Einbildungskraft etwas von ſeiner Wirkſamkeit entzogen (U. 206. M. II, 712. a. A. 195.).

Rednerkunſt,

ars oratoria, art de l'orateur. Eine Kunſt, ſich, vermittelſt der Rede, der Schwächen der Menſchen zu ſeinen Abſichten zu bedienen. Man ſieht, dieſe Abſichten können gut gemeint ſeyn, ſie können auch wirklich gut ſeyn, ſie können aber auch böſe ſeyn. Daſs ſie aber wirklich eine ſolche Kunſt ſei, ſich der Schwächen der Menſchen zu ſeinen Abſichten zu bedienen, iſt gezeigt worden im Art. Kunſt, ſchöne, m. *) 4. Die Rednerkunſt iſt, als ſolche, gar keiner Achtung würdig; dies folgt daraus, daſs man durch ſie die Menſchen zu einem Spiel ſeiner Willkühr macht.

2. K. behauptet, die Rednerkunſt habe ſich nur, ſowohl in Athen als in Rom, zur höchſten Stufe erhoben, zu einer Zeit, da der Staat ſeinem Verderben zueilte und wahre patriotiſche Denkungsart erloſchen war. Unſtreitig hat in Athen die Rednerkunſt zur Zeit des peloponneſiſchen Krieges die höchſte Stufe erreicht. Nach dem Tode des Perikles hatte Athen (um die 87te Olympiade, etwa 438 Jahr vor unſrer Zeitrechnung) den höch-

ſten Gipfel politiſcher Macht und allgemeinen Wohlſtandes erſtiegen. Aber in eben dem Maaſse, worin ſich Verſtand und Talente um dieſe Zeit zu Athen entwickelten, fingen die Sitten und die Freiheit an ſich dem Verderben zu nähern. Es entſtanden Demagogen durch Rednerkunſt. Schon den Perikles hatte die Allgewalt der Beredſamkeit zum Herrſcher von Athen hinauf gehoben. Er war der erſte Verderber der athenienſiſchen Sitten, ſo wie der Urheber des Untergangs der athenienſiſchen und griechiſchen Freiheit. Der peloponneſiſche Krieg iſt berühmt wegen der gänzlichen Verderbung der Sitten und Denkungsart des bis dahin edelſten Volks, wegen des dadurch zubereiteten Verfalls aller Wiſſenſchaften, und wegen der eben hiermit gehemmten Aufklärung. Nach dem Tode des Perikles lieſſen ſich die Athenienſer durch des Alcibiades Rednerkunſt zu den unſinnigſten Unternehmungen hinreiſsen und die Verſchwendung und Ausſchweifung dieſes Volksgünſtlings verdarb die Sitten gänzlich. Nie vermochte Athen von der Zeit an ſich wieder zu ſeinem vorigen Glanze zu erheben (Tiedemanns Geiſt der ſpecul. Phil. 2. B. 1. H. S. 1. ff.). Als die Rednerkunſt im Demoſthenes zu Athen das höchſte Muſter hatte, da war der Patriotismus daſelbſt gänzlich geſunken. In Rom hatte die Rednerkunſt im Cicero die höchſte Stufe erreicht. Nun lebte aber dieſer groſse Redner und Staatsmann zur Zeit des Untergangs der römiſchen Freiheit durch Julius Cäſar, und die Unternehmungen des Catilina, zu deſſen Partei ſelbſt Julius Cäſar gehörte, und des Auguſtus Erhebung zum Alleinherrſcher in der römiſchen Monarchie, nach Cäſars Ermordung, beweiſen die Wahrheit der Behauptung, daſs wahre patriotiſche Denkungsart zu dieſer Zeit auch in Rom erloſchen war (Tiedemann a. a. O. 3. B. 3. H. S. 69. ff.). S. übrigens Kunſt, ſchöne, m. *), 4. (U. 217 *). f.).

Reflectirende Urtheilskraft,

ſ. Urtheilskraft.

Reflexion,

Ueberlegung, *reflexio*, *reflexion*. Reflexion heiſst eigentlich diejenige Handlung des Gemüths, wodurch man das Verhältniſs der Begriffe zu einander ausmacht (M. I, 359.). Hiebei hat es das Gemüth nicht mit den Gegenſtänden ſelbſt zu thun, um geradezu (directe) von ihnen Begriffe zu bekommen, ſondern mit den ſubjectiven Bedingungen der Begriffe. Dieſe Handlung des Gemüths bekömmt nun den Namen der Ueberlegung, da hingegen die Handlung des Gemüths, Begriffe von Gegenſtänden zu bekommen, insbeſondere das Denken heiſst. Die transſcendentale Reflexion iſt alſo die Handlung, wodurch wir uns bewuſst werden, wie das Verhältniſs gegebener Vorſtellungen zu unſern verſchiedenen Erkenntniſsquellen beſtimmt iſt, wodurch dann auch ihr Verhältniſs unter einander richtig beſtimmt werden kann. Wenn z. B. uns eine Vorſtellung gegeben iſt, ſo iſt die Frage, ob ſie auch real möglich ſei. Dieſes kann nun nur durch transſcendentale Reflexion ausgemacht werden, nehmlich durch Erforſchung der Quelle derſelben im Gemüth, wodurch die Entſcheidung darüber, ob ſie auch einen Gegenſtand habe oder nicht, möglich wird.

2. Wenn wir eine Vorſtellung haben, ſo wird ſie durch irgend eine Quelle unſers Vorſtellungsvermögens oder Gemüths möglich, und nur durch Aufmerkſamkeit auf dieſen ihren Urſprung kann nun richtig beſtimmt werden, in welchem Verhält-

niſs ſie mit unſern übrigen Vorſtellungen ſteht. Allein dieſe Aufmerkſamkeit iſt doch ein eigener Act des Gemüths, der ſich von der Hervorbringung der Vorſtellung ſelbſt unterſcheidet, und eben er iſt die transſcendentale Reflexion. So allein kann nun auch beſtimmt werden, welche Vorſtellungen zuſammen gehören, wo wieder die Frage iſt: in welchem Erkenntniſsvermögen ſie zuſammen gehören. Werden ſie vor dem Verſtande verknüpft, oder verglichen, oder vor den Sinnen, oder gar vor der Vernunft? Geht keine transſcendentale Ueberlegung vor einem Urtheil her, oder folgt es wenigſtens nicht kritiſch darauf, ſo gilt es oft für ein ſolches, das im Verſtande ſeinen Urſprung erhalten hat, und es iſt doch nur aus Gewohnheit angenommen, oder durch Neigung geknüpft, folglich ein Vorurtheil. Die ganze Critik der reinen Vernunft iſt ein Inbegriff ſolcher Ueberlegungen, die kritiſch den Urſprung der nothwendigen und allgemeinen Urtheile in aller menſchlichen Erkenntniſs unterſuchen, und wodurch z. B. gefunden worden iſt, daſs viele in der reinen Sinnlichkeit entſpringen (C. 316.).

3. Dieſes Reflectiren iſt eigentlich eine Operation der Urtheilskraft, die, wenn ſie die Vorſtellungen unter einander vergleicht, den Namen der reflectirenden Urtheilskraft erhält. Die unmittelbar gewiſſen Urtheile bedürfen keiner Unterſuchung, z. B. zwiſchen zwei Puncten kann nur Eine gerade Linie ſeyn; aber einer transſcendentalen Ueberlegung, d. i. einer Unterſcheidung der Erkenntniſskraft, zu welcher die gegebenen Urtheile gehören, bedürfen ſie alle. Da nehmlich das angeführte unmittelbar gewiſſe Urtheil ſeine unmittelbare Gewiſsheit durch die unmittelbare Anſchauung erhält, ſo iſt die reine Sinnlichkeit die Erkenntniſskraft, zu der die gegebenen Begriffe, Punct und gerade Linie, und alſo auch ihre

Verknüpfung zu einem Urtheile, gehören (316. f.).

4. Die Reflexion iſt alſo hiernach entweder logiſch oder transſcendental. Die logiſche Reflexion vergleicht bloſs die Begriffe untereinander, um die Möglichkeit der Urtheile daraus zu erkennen, ohne ſich darum zu bekümmern, wohin ihre Objecte gehören, ob als Noumene für den Verſtand, oder als Phänomene für die Sinnlichkeit. Die transſcendentale Reflexion hingegen iſt die Handlung, wodurch ich die Vergleichung der Vorſtellungen überhaupt mit der Erkenntniſskraft (dem reinen Verſtande, oder der Sinnlichkeit) zuſammenhalte, darin ſie angeſtellt wird, und wodurch ich ihren Urſprung erkenne. Sie ſucht die Erkenntniſskraft auf, durch welche die Vergleichung und Verknüpfung aller möglichen Vorſtellungen erzeugt und möglich gemacht wird. Nun giebt es vier verſchiedene Arten von Urtheilen, alſo auch eben ſo viel Vergleichungen der Begriffe zu möglichen Urtheilen, und eben ſo viel Vergleichungen der Vorſtellungen überhaupt zur Verknüpfung derſelben zu möglichen Gegenſtänden, d. i. es giebt eine vierfache logiſche und eine vierfache transſcendentale Reflexion. Da nun aber dieſer vierfache Act der Urtheilskraft auch nach Begriffen denkbar ſeyn muſs, und wir ſolche Begriffe Reflexionsbegriffe nennen können, ſo giebt es auch vierlei Reflexionsbegriffe. Wenn ich nehmlich zwei Begriffe habe, ſo kann ich darauf reflectiren:

a. ob die Sphäre des einen Begriffs ganz von der Sphäre des andern Begriffs eingeſchloſſen iſt, oder ob ſie nur zum Theil davon eingeſchloſſen iſt, zum Theil nicht, d. i. ob ein allgemeines oder ein beſonderes Urtheil durch Verknüpfung dieſer Begriffe möglich wird. Der Begriff

des Reflexionsacts über die Urtheile ihrer Quantität nach, den man daher auch den Quantitätsbegriff der Reflexion nennen kann, ist der der Einerleiheit und Verschiedenheit. Sind nehmlich alle Theile der Sphäre eines Begriffs so, dass sie alle unter die Sphäre eines andern Begriffs gehören, wie in dem Urtheil: alle Menschen sind sterblich, so sind diese Theile, die Menschen, darin alle einerlei, sie haben alle die Bestimmung, dass sie sterblich sind; im Gegentheil verschieden, z. B. einige Menschen sind gelehrt, andere nicht, die Menschen stimmen darin nicht mit einander überein, dass sie gelehrt sind. So muss also die logische Reflexion auf die Einerleiheit und Verschiedenheit der Begriffe gerichtet seyn, ehe allgemeine oder besondere Urtheile, d. i. Urtheile der Quantität nach, möglich werden können. Ich kann ferner darauf reflectiren:

b. ob das Subject unter der Sphäre des Prädicats gedacht wird, oder nicht, d. i. ob ein bejahendes, oder ein verneinendes, Urtheil durch Verknüpfung dieser Begriffe möglich wird. Der Begriff des Reflexionsacts über die Urtheile ihrer Qualität nach, den man daher auch den Qualitätsbegriff der Reflexion nennen kann, ist der der Einstimmung und des Widerstreits. Sind nehmlich Subject und Prädicat so beschaffen, dass das Subject unter die Sphäre des Prädicats gedacht wird, wie in dem Urtheil: die Luft ist elastisch, so sind Subject (Luft) und Prädicat (elastisch) einstimmig, im Gegentheil widerstreiten sie einander, z. B. das Eis ist nicht warm. So muss also die logische Reflexion auf die Einstimmung und den Widerstreit der Begriffe gerichtet seyn, ehe bejahende oder verneinende Urtheile, d. i. Urtheile der Qualität nach, möglich werden können. Ich kann ferner darauf reflectiren:

a ob die zu einem Urtheile gegebenen Vorſtellungen einander untergeordnet ſind, als Prädicat dem Subjecte, oder als Folge dem Grunde, d. i. ob ein kategoriſches oder ein hypothetiſches Urtheil durch Verknüpfung dieſer Begriffe möglich werde. Der Begriff des Reflexionsacts über die Urtheile ihrer Relation nach, den man daher auch den Relationsbegriff der Reflexion nennen kann, iſt das Innere und Aeuſsere. Sind die Vorſtellungen, die zu einem Urtheile mit einander verknüpft werden, zwei Begriffe, ſo iſt der eine, das Prädicat, das Merkmal des andern, des Subjects, wie z. B. in dem Urtheil, der Menſch iſt ſterblich, dann beſtimmt das Prädicat das Innere des Subjects; ſind aber die Vorſtellungen in einem Urtheile ſchon ſelbſt Urtheile, ſo iſt das eine Urtheil der Grund des andern, und dieſes andere die Folge des erſten, wie z. B. in dem Urtheil: wenn es regnet, ſo wird es naſs. Dann beſtimmt das eine Urtheil etwas Aeuſseres von dem, was das andere beſtimmt, oder etwas von ihm verſchiedenes, obwohl durch ihn beſtimmtes. So muſs alſo die logiſche Reflexion auf das Innere und Aeuſsere der Vorſtellungen gerichtet ſeyn, ehe kategoriſche und hypothetiſche Urtheile, d. i. Urtheile der Relation nach möglich werden können. Endlich kann ich darauf meine Reflexion richten:

d. wie die Wahrheit eines Urtheils beſchaffen ſei, ob man über die Wahrheit oder Unwahrheit eines Urtheils nichts ausmache, oder ob man darüber etwas beſtimme, d. i. ob ein problematiſches, oder ein aſſertoriſches, oder gar ein apodiktiſches Urtheil durch Verknüpfung dieſer Begriffe möglich werde. Der Begriff des Reflexionsacts über die Urtheile ihrer Modalität nach, den man daher auch den Modalitätsbegriff der Reflexion nennen kann, iſt die Form und Materie, oder die Beſtimmung und das Beſtimm-

bare. Beruhet die Verknüpfung der Vorſtellungen zu einem Urtheil bloſs auf den Geſetzen des Erkenntniſsvermögens, ſo gehet die Form eines Urtheils, die Beſtimmung der Begriffe vermittelſt der Urtheilskraft, daraus hervor, es läſst ſich ſo urtheilen, oder ein Urtheil iſt möglich, z. B. das Urtheil, die Seele des Menſchen mag unſterblich ſeyn. Findet ſich aber der Grund der Verknüpfung zu einem Urtheil in den zu dem Urtheil gegebenen Vorſtellungen, ſo entſpringt das Urtheil aus der Materie deſſelben, oder dem Beſtimmbaren. Das Urtheil iſt da, weil die Materie da iſt, oder wenn beides Form und Materie der Grund iſt, muſs da ſeyn, wie z. ß. die menſchliche Seele iſt unſterblich oder muſs unſterblich ſeyn. So muſs alſo die logiſche Reflexion auf die Form und Materie, oder die Beſtimmung und das Beſtimmbare der Urtheile gerichtet ſeyn, ehe problematiſche, aſſertoriſche und apodiktiſche Urtheile, d. i. Urtheile der Modalität nach entſpringen können. S. auch Materie (C. 317.).

5. Die transſcendentale Reflexion gebraucht nun ebenfalls dieſe 4 Reflexionsbegriffe:

a. der Einerleiheit und Verſchiedenheit;

b. der Einſtimmung und des Widerſtreits;

c. des Innern und Aeuſsern;

d. des Beſtimmbaren (der Materie) und der Beſtimmung (Form),

um zu beſtimmen, in welcher Erkenntniſskraft die zu einem Urtheil zu verknüpfenden Begriffe ſubjectiv zu einander gehören. Denn der Unterſchied zwiſchen der Sinnlichkeit und dem Verſtande, die-

ſen beiden von einander ſpecifiſch verſchiedenen Erkenntniſskräften, macht einen groſsen Unterſchied in der Art, wie man ſich die daraus entſpringenden Vorſtellungen denken ſoll. Da in der logiſchen Reflexion bloſs die Begriffe unter einander in Beziehung auf ihre logiſche Form (der Quantität, Qualität u. ſ. w.) verglichen werden, ſo ſollten die Reflexionsbegriffe in ihrer Anwendung zu dieſem Behuf bloſs Vergleichungsbegriffe (*conceptus comparationis*) genannt werden. So iſt der Begriff der Einſtimmung und des Widerſtreits bloſs ein Vergleichungsbegriff, wenn er bloſs angewendet wird, aus zwei Begriffen ein bejahendes oder verneinendes Urtheil zu machen. Man kann alſo ſagen: daſs die logiſche Reflexion eine bloſse Comparation (Vergleichung) ſei (M. I. 361.).

5. Die tranſcendentale Reflexion hat es nun mit dem Inhalt der Begriffe zu thun. Sie überlegt nehmlich, ob die Dinge ſelbſt einerlei oder verſchieden, einſtimmig oder im Widerſtreit ſind, was an ihnen innerlich oder äuſserlich, Materie oder Form iſt. Die Dinge ſelbſt geben nehmlich den Inhalt zu den Begriffen, und ſind die Gegenſtände, auf denen die Realität der Begriffe beruhet. Da nun auf der Erkenntniſskraft, durch welche die Dinge gegeben werden, die Art beruht, wie ſie zu einander gehören, ſo iſt die Reflexion tranſcendental, wenn ſie das Verhältniſs gegebener Vorſtellungen zu einer oder der andern Erkenntniſsart zum Bewuſstſeyn bringt. Hierdurch kann ſodann dieſe tranſcendentale Reflexion das Verhältniſs der Dinge unter einander allein beſtimmen, oder angeben, ob die Dinge einerlei oder verſchieden, einſtimmig oder verſchieden ſeyn, was an ihnen innerlich oder äuſserlich u. ſ. w. ſei. Denn dies wird nicht ſofort aus den Begriffen ſelbſt durch bloſse Vergleichung (*com-*

paratio) derſelben, ſondern allererſt durch die Unterſcheidung der Erkenntnifsart, ob nehmlich die Dinge zur Sinnlichkeit, oder zum Verſtande, gehören, alſo vermittelſt einer transſcendentalen Ueberlegung, ausgemacht werden können (C. 318. M. I. 360.).

6. Die logiſche Reflexion abſtrahirt alſo gänzlich von der Erkenntnifskraft, zu welcher die gegebenen Vorſtellungen gehören, und betrachtet dieſe ihrem Sitze im Gemüthe nach als gleichartig. Die transſcendentale Reflexion hingegen, welche auf die Gegenſtände ſelbſt geht, enthält den Grund der Möglichkeit der objectiven Comparation der Vorſtellungen (Vergleichung der Gegenſtände) unter einander, und iſt alſo von der ſubjectiven Comparation der Vorſtellungen (Vergleichung der Begriffe) gar ſehr verſchieden, und nach jener objectiven Comparation ſind die Vorſtellungen nach der Verſchiedenheit der Erkenntnifskraft, zu der ſie gehören, ebenfalls gar ſehr verſchieden. Dieſe transſcendentale Ueberlegung iſt eine für alle *a priori* über Dinge Urtheilende unerlafsliche Pflicht. Denn ohne dieſe Ueberlegung macht er einen ſehr unſichern Gebrauch von den Begriffen, und es entſpringen vermeinte ſynthetiſche Grundſätze, welche die kritiſche Vernunft nicht anerkennen kann (C. 318. f.).

7. Das Syſtem der Kategorien und die Ableitung der Reflexionsbegriffe aus der Urtheilskraft, obwohl nach dem Leitfaden der Kategorien, lehrt uns alſo, dafs die Reflexionsbegriffe keine reinen Verſtandesbegriffe, weder Kategorien noch Prädicabilien des reinen Verſtandes ſind. Die Reflexionsbegriffe ſind von den reinen Verſtandesbegriffen darin ſpecifiſch verſchieden, dafs die letztern zum Denken überhaupt, die erſtern blofs zum Urtheilen unentbehrlich ſind; die letztern die allgemeinen Be-

griffe (Gröſse, Realität u. ſ. w.) der erkennbaren Gegenſtände, die erſtern die allgemeinen Begriffe zur Reflexion über die ſchon gegebenen Gegenſtände und ihre Begriffe, und zur Vergleichung der Vorſtellungen, welche vor dem Begriffe von Dingen hergehen, ſind. Dieſe Vergleichung bedarf nehmlich einer Ueberlegung, d. i. Beſtimmung desjenigen Orts, wo die Vorſtellungen der Dinge, die verglichen werden, hingehören, ob ſie der reine Verſtand denkt, oder die Sinnlichkeit in der Erſcheinung giebt (C. 325. M. I, 367.). Wir finden aber dieſe Reflexionsbegriffe, die theils in die Logik, theils in die Analytik der reinen Urtheilskraft gehören, vor Kant unter den Begriffen des reinen Verſtandes, alſo in dem Theil der Ontologie aufgeführt, der die Analytik des reinen Verſtandes heiſsen ſollte, und von dem Dinge handelt. So ſtehen die Begriffe: einerlei und verſchieden, in Baumgartens Metaphyſik, im erſten Capitel der Ontologie, das von den innerlichen allgemeinen Prädicaten des Dinges handelt, und zwar im dritten Abſchnitt (§. 33.), der die Ueberſchrift hat: von den Dingen. In eben dieſem Abſchnitt (§. 29.) findet man auch den Begriff des Beſtimmbaren und (§. 31.) der Beſtimmung, und der innerlichen und äuſserlichen Beſtimmung (§. 32.). Den Begriff der Materie als des Beſtimmbaren findet man im dritten Capitel, von den Verhältniſſen der Dinge, unter den Arten der Urſachen (§. 245.); den Begriff der Form aber, als den des Weſens der Dinge, wodurch die Materie (das Beſtimmbare) beſtimmt iſt, ebenfalls im Abſchnitt von dem Dinge (§. 35.). Die Lehre von der Einſtimmung und dem Widerſtreit iſt endlich, freilich nur logiſch, alſo von der Einſtimmung und dem Widerſpruch im erſten Abſchnitt, der die Ueberſchrift hat: von dem Möglichen, abgehandelt (Pr. 123.).

8. Die Unterſuchungen über den transſcendentalen Gebrauch der einzelnen Reflexionsbegriffe, und die transſcendentale Verwechſelung (Amphibolie, ſ. Amphibolie) deſſelben mit dem logiſchen Gebrauch, und ſo des reinen Verſtandesobjects mit der Erſcheinung, findet man

a. über Einerleiheit und Verſchiedenheit in den Art. Einerleiheit u. Leibnitz, 4. III;

b. über Einſtimmung und Widerſtreit in den Art. Widerſtreit und Leibnitz, 4, IV.

c. über Inneres und Aeuſseres in den Art. Inneres und Leibnitz, 4. V.

d. über Beſtimmbares und Beſtimmung oder Materie und Form in den Art. Materie und Leibnitz, 4. V. (C. 325. M. I. 368.).

9. Kant nennt jeden Begriff, unter den viele Erkenntniſſe gehören, den logiſchen Ort dieſer Erkenntniſſe, ſ. Logiſch; die Stelle eines Begriffs im Erkenntnisvermögen (der Sinnlichkeit oder dem Verſtande) ſeinen transſcendentalen Ort, ſ. Ort. Die Wiſſenſchaft nun von der Beurtheilung dieſer transſcendentalen Oerter heiſst die transſcendentale Topik, ſ. Ort. Dieſe Wiſſenſchaft enthält nichts mehr, als die (in 4, a. b. c. d.) angeführten vier Titel aller Vergleichung und Unterſcheidung (Reflexionsbegriffe) (M. I. 367.). In Ermangelung einer ſolchen transſcendentalen Topik intellectuirte Leibnitz die Erſcheinungen und ſenſificirte Locke die Verſtandesbegriffe. (C. 236. f.) S. Leibnitz, 4. III. ff., Locke, 5. und Harmonie, 3. ff.

10. Die Reflexionsbegriffe müſſen alſo in der transſcendentalen Ueberlegung jederzeit unter den Bedingungen der Sinnlichkeit gebraucht werden. Z. B. die Materie der Cörperwelt iſt Subſtanz in der Erſcheinung (*ſubſtantia phaenomenon*), was ihr innerlich zukommt, ſuche ich in allen Theilen des Raums, den ſie einnimmt, und in allen ihren Wirkungen (M. I, 375. C. 333.). S. Inneres, 3.

11. Der Nutzen dieſer Critik der Schlüſſe, aus der Reflexion, beſteht darin: Die Handlung der Reflexion thut deutlich die Nichtigkeit aller Schlüſſe über Gegenſtände dar, die man lediglich im Verſtande mit einander vergleicht, und beſtätigt zugleich die Behauptung, daſs Erſcheinungen die einzigen Gegenſtände ſind, an denen unſere Erkenntniſs objective Realität haben kann. So iſt es ein Schluſs über einen Gegenſtand, den man lediglich im Verſtande mit einem andern verglichen hat:

Alle Realitäten ſind Bejahungen;

Bejahungen heben einander nicht auf;

Alſo heben Realitäten einander nicht auf.

Im reinen Verſtande iſt das ganz richtig, denn da iſt eine Realität das Merkmahl, durch welches ein Ding gedacht wird, und alſo durch ein bejahendes Urtheil ihm beigelegt wird. Allein giebt die Sinnlichkeit für dieſe bloſs logiſche Realität einen Inhalt her, ſo bekömmt man eine reale Realität in der Erſcheinung, und da können ſich dieſe Realitäten, wie die Erfahrung lehrt, ſehr wohl einander aufheben, z. B. ein Pfund Kraft, das perpendicular einen Cörper aufwärts, und ein Pfund Kraft, das in demſelben Perpendikel denſelben Cörper niederwärts zieht (C. 330. M. I. 376.).

12. Bei der logiſchen Reflexion vergleichen wir ganz richtig unſere Begriffe unter einander in

Verſtande. Wenden wir aber dieſe unſere Begriffe auf einen Gegenſtand überhaupt (im tranſcendentalen Verſtande) an, ohne dieſen weiter zu beſtimmen (ob er ein Gegenſtand der ſinnlichen oder der intellectuellen Anſchauung ſei): ſo zeigen ſich ſogleich Einſchränkungen (nicht aus dieſem Begriffe hinauszugehen). Dieſe Einſchränkungen verkehren allen empiriſchen Gebrauch dieſer Begriffe, und beweiſen dadurch, daſs die Vorſtellung eines Gegenſtandes als Dinges überhaupt an ſich ſelbſt widerſtreitend iſt; daſs man folglich dieſe Gegenſtände unter Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung denken muſs (C. 335. M. I, 377.).

13. Dieſe Begriffe der Reflexion haben durch die angegebene Miſsdeutung einen ſolchen Einfluſs auf den Verſtandesgebrauch, daſs ſie ſogar einen der ſcharfſichtigſten unter allen Philoſophen (Leibnitz) zu einem vermeinten Syſtem intellectueller Erkenntniſs, welches ſeine Gegenſtände ohne Dazukunft der Sinne zu beſtimmen unternimmt, zu verleiten im Stande geweſen ſind. Leibnitz bauete z. B. dadurch verleitet ſein Syſtem der Monaden, oder Elemente der Cörper, die nicht in die Sinne fallen, und deren Beſtimmungen er doch zu kennen vermeinte. Darum war eben dieſe Entwickelung der täuſchenden Urſache der Amphibolie der Reflexionsbegriffe nöthig (C. 336. M. I, 378.). S. ferner Leibnitz, 4. III.

Kant. Crit. der rein. Vern. El. II. Th. I. Abth. II. Buch. Anh. S. 316—336.

Deſſ. Logik. I. 1. Abſchn. §. 6. 2. S. 145.

Kieſewetter, Logik. 1. Band. §. 136. u. S. 344. ff.

Reflexionsbegriff,

ſ. Reflexion, 4. ff.

Regel,

regula, *regle*. Wenn man ſich eine allgemeine Bedingung vorſtellt, nach welcher ein gewiſſes Mannigfaltige (mithin auf einerlei Art) geſetzt werden kann, ſo führt eine ſolche Vorſtellung den Namen der Regel (1. C. 113.); ſo ſind alſo Urtheile, ſo fern ſie bloſs als die Bedingung der Vereinigung gegebener Vorſtellungen in einem Bewuſstſeyn betrachtet werden, ſolche Vorſtellungen, die man Regeln nennt (Pr. 89.). Denn Urtheile ſind die allgemeinen Bedingungen der Vereinigung gegebener Vorſtellungen in einem Bewuſstſeyn, d. i. dasjenige, wodurch eine jede ſolche Vereinigung erfolgt. Der Name Regel bedeutet urſprünglich das Lineal, und iſt auf dieſe metaphyſiſche Bedeutung übergetragen worden, weil das Lineal die Bedingung iſt, nach welcher der Punct ſich bewegt, welcher die gerade Linie erzeugt, ſo daſs dadurch das Mannigfaltige in der Linie auf einerlei Art (in einer Richtung) geſetzt wird (*Oſiander in Grotii de iure belli ac pacis l. I. c. I. §. 9. 1. not.*).

2. Regel *a poſteriori*, empiriſche Regel, *regula a poſteriori*, *regula empirica*, *regle empirique*. Die Vorſtellung einer comparativ allgemeinen Bedingung, nach welcher ein gewiſſes Mannigfaltige geſetzt werden kann. Daſs es z. B. zu Ende des Herbſts und Winters reift, iſt eine Regel *a poſteriori*. Das Mannigfaltige, welches geſetzt wird, ſind hier die Dünſte, die Bedingungen, nach welchen ſie geſetzt werden, ſind das Gefrieren und die Zeit, zu Ende des Herbſtes und Winters. Daſs die Regel aber *a poſteriori* iſt, liegt darin, daſs ſie nur comparativ allgemein iſt, indem die Erfahrung dieſen Erfolg lehrt, und gar wohl Herbſte und Winter ſeyn können, an deren

Ende es nicht reift; die Regel iſt nicht ſtrenge allgemein; es kann am Ende des Herbſtes und Winters reifen, es reift dann gemeiniglich, aber es muſs nicht gerade.

3. Regel *a priori*, nothwendige (C. 263.), objective Regel, Geſetz, *regula a priori, neceſſaria, objectiva, lex, regle neceſſaire, loi.* Die Vorſtellung einer ſtrenge allgemeinen Bedingung, nach welcher ein gewiſſes Mannigfaltige geſetzt werden muſs. Die Bedingung iſt hier von der Beſchaffenheit, daſs gar keine Ausnahme von derſelben gilt, denn das Mannigfaltige muſs nach derſelben geſetzt werden, oder dieſes iſt nothwendig (Pr. 89.). Man kann daher auch ſagen: ein Geſetz iſt eine ſolche Regel, von der keine Ausnahme gilt, oder eine nothwendige Regel (C. 263.). So ſind alle Erſcheinungen Bedingungen *a priori* unterworfen, welchen ihre Verknüpfung, wenn ſie zur Erfahrung aufgefaſst werden, gemäſs ſeyn muſs; die Vorſtellungen dieſer Bedingungen *a priori* heiſsen daher Naturgeſetze (1. C. 113.). Z. B. daſs alle Veränderung eine Urſache hat, iſt ein ſolches Naturgeſetz. Es giebt aber allgemeinere und beſondere Naturgeſetze, ſ. Grundkraft, 3. Exponent, 2. ff. und Natur, 4. Man kann Geſetz auch erklären durch Princip der Nothwendigkeit deſſen, was zum Daſeyn eines Dinges gehört (N. VII.), ſ. Naturwiſſenſchaft, 3. Ein Princip iſt nehmlich die Vorſtellung einer allgemeinen Bedingung *a priori*, welche das Setzen eines gewiſſen Mannigfaltigen nothwendig macht. Daſs nun dieſes Mannigfaltige mit der Empfindung zuſammenhängt, heiſst das Daſeyn deſſelben; und eben dieſer Zuſammenhang wird durch jene allgemeineren Bedingungen *a priori* nothwendig gemacht. Aber eben dadurch, daſs dieſes Mannigfaltige mit der Empfindung zuſammenhängt, iſt nun ein ſolches Princip ein Naturgeſetz oder ein phyſiſches

Geſetz im weiteſten Sinn des Worts (U. XIV. XXXV.). S. auch Antinomie, 6. b. Die verſchiedenen Arten der Geſetze ſind, alphabetiſch geordnet, folgende:

a. Aeuſseres Geſetz, *lex externa*, *loi exterieure*. Das verbindende Geſetz, für das eine äuſsere Geſetzgebung möglich iſt. Das Geſetz: du ſollſt nicht ſtehlen, iſt ein äuſseres Geſetz, denn es iſt eine äuſsere Geſetzgebung dafür möglich, d. h. es kann dies Geſetz nicht nur von Jemand für Andere gegeben, ſondern auch eine Strafe auf die Uebertretung deſſelben geſetzt werden. Unter dieſen äuſsern Geſetzen ſind diejenigen, zu denen die Verbindlichkeit, auch ohne äuſsere Geſetzgebung, *a priori* durch die Vernunft erkannt werden kann, natürliche Geſetze. Du ſollſt nicht tödten, iſt ein äuſseres Geſetz, denn es kann Jemand dies Geſetz für Andere geben, und eine Strafe auf die Uebertretung deſſelben ſetzen, z. B. wer Menſchen Blut vergieſst, deſs Blut ſoll wieder vergoſſen werden; aber wäre dies Geſetz auch von Niemand für Andere gegeben, ſo kann doch die Verbindlichkeit, demſelben zu gehorchen, ſchon *a priori* durch die Vernunft erkannt werden, ſ. Böſes, 1. und es iſt daher ein natürliches Geſetz. Diejenigen äuſsern Geſetze, die ohne wirkliche äuſsere Geſetzgebung gar nicht verbinden (alſo ohne die letztere nicht Geſetze ſeyn würden) heiſsen poſitive Geſetze. Daſs das allgemeine Landrecht für die preuſsiſchen Staaten die Vorſchriften enthält, nach welchen die Rechte und Verbindlichkeiten der Einwohner des preuſsiſchen Staats, ſo weit dieſe Rechte und Verbindlichkeiten *) nicht durch beſondre Geſetze be-

*) So muſs es eigentlich im Landrecht Einleit. §. 1 heiſſen; denn ſonſt geht dieſelben auf Einwohner.

ſtimmt worden, zu beurtheilen ſind, iſt ein poſitives Geſetz; denn wäre dem Landrecht nicht durch die Publication vom 5. Februar 1794. volle Geſetzeskraft beigelegt worden: ſo würde es die Einwohner des preuſsiſchen Staats gar nicht verbinden, alſo für dieſe eben ſo wenig Geſetz ſeyn, als es daſſelbe für die Einwohner anderer Staaten iſt. Es kann alſo, da äuſsere Geſetze auch natürliche ſeyn können, eine äuſsere Geſetzgebung (der Act, für Andere Geſetze zu geben und auch der Inbegriff der gegebenen Geſetze ſelbſt, ſ. Gebiet, 3. ff.) gedacht werden, die lauter natürliche Geſetze enthielte. So könnte das preuſsiſche Landrecht lauter natürliche Geſetze enthalten, dergleichen auch jede Geſetzgebung immer auſser den poſitiven Geſetzen enthält. So iſt im preuſsiſchen Landrecht (Einleit. §. 18.) das Geſetz: Neue Geſetze können auf ſchon vorhin vorgefallene Handlungen nicht angewendet werden, ein natürliches Geſetz. Aber gleich ſein erſtes, vorher angeführtes, Geſetz iſt ein poſitives. Sollte dieſes nun auch ein natürliches ſeyn, und wären auch alle übrigen natürliche Geſetze, ſo müſste doch ein natürliches Geſetz vorausgehen, welches die Autorität des Geſetzgebers (d. i. die Befugniſs deſſen, der die Geſetze giebt, durch ſeine bloſse Willkühr Andere zu verbinden) begründete, der dieſe natürlichen Geſetze ſo für Andere gäbe, daſs er Strafen mit der Uebertretung derſelben verknüpfen dürfte, und auch die Andern durch dieſe Geſetzgebung aufs neue verpflichtet wären, jenen Geſetzen, die ſchon die Vernunft giebt, als äuſsern Geſetzen zu gehorchen, oder die Autorität des Geſetzgebers anzuerkennen (K. XXIV.).

b. Aeuſseres natürliches Geſetz, *lex externa naturalis, loi exterieure naturelle*, ſ. Regel *a priori*, Geſetz, äuſseres.

c. Bedingtes praktiſches Geſetz, praktiſches Geſetz von bedingter Nothwendigkeit, Klugheitsregel, *lex practica hypothetica*, *regle de la prudence*, ſ. Gluckſeligkeit, 4.

Bürgerliches Geſetz, ſ. Anfang, 8. u. Plato, 7.

d. Geſetz der Freiheit, ſ. Imperativ.

e. Geſetz der Gerechtigkeit, *lex iuſtitiae*, *loi de la juſtice*. Das äuſsere Geſetz, in ſo fern es ſagt: was und wovon der Ausſpruch vor einem Gerichtshofe in einem beſondern Falle unter dem gegebenen Geſetze dieſem gemäſs, d. i. Rechtens iſt. S. Erwerbung, 38. Ein äuſseres Geſetz, z. B. du ſollſt nicht ſtehlen, ſagt eigentlich dreierlei:

α. welches Verhalten innerlich der Form nach recht iſt, oder, wie man ſich zu verhalten habe, daſs man keiner Verbindlichkeit entgegen handle, der Gegenſtand, den es betreffen könnte, mag ſeyn welcher es ſei; z. B. nie zu ſtehlen, es mag ſehr wenig oder ſehr viel ſeyn, das Eigenthum mag auch einem ſehr reichen, oder ſehr ungerechten Manne zugehören. Was nach äuſsern Geſetzen recht iſt, heiſst gerecht. Und ſo kann das äuſsere Geſetz, in ſo fern es ſagt, welches Verhalten innerlich der Form nach recht iſt, das Geſetz des Rechts deſſen, was gerecht iſt (*lex iuſti*), genannt werden. Das Princip deſſen, was recht oder gerecht iſt, iſt nehmlich: ſich ſtets ſo zu verhalten, daſs dieſes Verhalten innerlich, der Form nach, recht ſei, das heiſst, ein rechtlicher Menſch (*vir iuſtus*) zu ſeyn. Denn nur durch dieſes Verhalten behauptet man im Verhältniſs zu andern ſeinen Werth als den eines Menſchen, worin eben die rechtliche Ehrbarkeit (*vita honeſta*) beſteht;

β. was als Materie noch auch äuſserlich geſetzfähig, d. i. deſſen Beſitzſtand rechtlich iſt, oder, welcher Gegenſtand dem äuſsern Geſetz unterworfen iſt, ſo daſs er, ohne gegen eine Verbindlichkeit zu handeln, beſeſſen und gebraucht werden kann; z. B. nur was eines Andern Eigenthum iſt, kann geſtohlen werden; aber die Luft, die ich athme, die Töne, die ich höre, oder die Straſse, auf der ich gehe, werden von mir nicht geſtohlen, weil ſie nicht Eigenthum eines Einzelnen ſeyn können. Ein Geſetz, das eine andere (äuſsere) Triebfeder der Handlung zuläſst, als die Idee der Pflicht, heiſst juridiſch. Und ſo kann das äuſsere Geſetz, in ſo fern es ſagt, was als Materie auch äuſserlich geſetzfähig iſt, d. i. deſſen Beſitzſtand rechtlich iſt, ſo daſs jeder, der es widerrechtlich beſitzen will, durch eine äuſsere (nicht im Geſetz, der Idee der Pflicht, liegende) Triebfeder davon abgehalten werden kann, das juridiſche oder rechtliche Geſetz (*lex iuridica*) genannt werden. Das Princip der juridiſchen Geſetzgebung iſt nehmlich, daſs Niemand dem Andern Unrecht thue, d. i. nur das beſitze und gebrauche, in deſſen rechtlichen Beſitzſtand er iſt. Dieſes Princip beruhet aber nicht auf der Idee der Pflicht, ſondern des äuſsern Zwanges, wer dem Andern Unrecht thut, der wird beſtraft;

γ. was und wovon der Ausſpruch vor einem Gerichtshofe, in einem beſondern Falle, unter dem gegebenen Geſetze dieſem gemäſs, d. i. Rechtens iſt; oder, wenn man über einen Fall ſtreitig iſt, ob ein Richter darüber entſcheiden könne, und wie er, einem gegebenen Geſetze gemäſs, darüber zu entſcheiden habe, z. B. ob der, der mir etwas von meinem Acker abpflügt, nachdem er die Grenzſteine verrückt hat, ein Dieb ſei. Der Gerichtshof, der den Ausſpruch thut, heiſst die Gerechtigkeit eines Landes. Und ſo kann

das äuſsere Geſetz, in ſo fern es ſagt, was Rechtens iſt, das Geſetz der Gerechtigkeit (*lex iuſtitiae*) genannt werden. Das Princip dieſer Geſetze iſt: tritt in eine ſolche Geſellſchaft mit Andern, in welcher Jedem das Seine erhalten werden kann, d. i. lebe in der bürgerlichen Geſellſchaft, in der jeder Streit um das Mein und Dein durch einen Gerichtshof nach gegebenen Geſetzen entſchieden werden kann.

Hiernach ſagt jedes äuſsere Geſetz, was recht, rechtlich und rechtens iſt, und daraus entſpringt auch die Eintheilung der Rechtspflichten in die drei Hauptpflichten: handle ſtets recht; beſitze alles rechtlich; und unterwirf dich dem, was rechtens iſt. Die erſtere iſt das Princip der innern Rechtspflichten, d. i. ſolcher, die den Handelnden ſelbſt betreffen; die zweite iſt das Princip der äuſsern Rechtspflichten, d. i. ſolcher, die den Andern betreffen, gegen den man handelt; die dritte iſt das Princip, welches die äuſsern Rechtspflichten vom Princip der innern durch Subſumtion ableitet, d. i. die äuſsern Rechtspflichten ſo beſtimmt, daſs auch dann, wenn der Fall ſtreitig iſt, äuſserlich recht gehandelt werde. Ulpian drückt dieſe drei Principien der Rechtspflichten ſo aus: *honeſte vive, neminem laede, ſuum cuique tribue* (K. XLIII. u. 155.).

f. Geſetz der Heiligkeit, ſ. Heiligkeit.

g. Geſetz der Naturnothwendigkeit, ſ. Naturnothwendigkeit.

h. Geſetz der Pflicht, ſ. Heiligkeit u. Pflicht.

i. Geſetz des Rechts oder deſſen, was recht oder gerecht iſt (*lex iuſti, loi du ju-*

ſte), ſ. Regel *a priori*, Geſetz der Gerechtigkeit, *a*.

k. Empiriſches Geſetz, eine auf Erfahrung gegründete nähere Anwendung und Beſtimmung eines reinen Geſetzes *a priori*. So ſind die Erſcheinungen bloſse Vorſtellungen, die nach empiriſchen Geſetzen zuſammenhängen (C. 565.). — Empiriſches praktiſches Geſetz, pragmatiſches Geſetz, *lex practica empirica*, *loi pragmatique*, ſ. Regel, *a priori*, pragmatiſches Geſetz. — Empiriſches theoretiſches Geſetz, empiriſches Verſtandesgeſetz, empiriſches Naturgeſetz, *lex theoretica empirica*, *loi de nature empirique*, eine auf Erfahrung gegründete nähere Anwendung und Beſtimmung der reinen Naturgeſetze, z. B. das Geſetz der Schwere, als Anwendung des Geſetzes der Gravitation auf die Cörper, die wir auf Erden finden, und die Wahrnehmung, daſs ſie alle nach der Erde zufallen, wenn ſie nicht unterſtützt ſind. ſ. Grundſatz, 2.,

l. Erlaubniſsgeſetz, Gunſt des Geſetzes, Permiſſivgeſetz, *lex permiſſiva*, *loi permiſſive*, ſ. Erlaubt.

m. Ethiſches Geſetz, moraliſches Geſetz, Sittengeſetz, Tugendgeſetz, *lex ethica*, *loi de morale*, ſ. Glückſeligkeit, 4. Ein Geſetz der Freiheit, zum Unterſchiede von Naturgeſetzen, heiſst ein moraliſches Geſetz, ſ. Imperativ, 1. Dieſe moraliſchen Geſetze heiſsen wieder juridiſche oder rechtliche, ſo fern ſie nur auf bloſse äuſsere Handlungen und deren Geſetzmäſsigkeit gehen; hingegen ethiſche oder Tugendgeſetze, wenn ſie auch fordern, daſs die Geſetze ſelbſt die Beſtimmungsgründe der Handlungen ſeyn ſollen (K. VI.). Alle Geſetzgebung nehmlich (ſie mag auch in Anſehung der Handlung, die von ihr zur Pflicht

gemacht wird, mit einer andern übereinkommen, z. B. die Handlungen mögen in allen Fällen äuſſere ſeyn) kann doch in Anſehung der Triebfeder verſchieden ſeyn. Diejenige iſt ethiſch, welche eine Handlung zur Pflicht und dieſe Pflicht zugleich zur Triebfeder macht; diejenige aber iſt juridiſch, welche die letztere nicht im Geſetze mit einſchlieſst, mithin auch eine andere Triebfeder zuläſst. Man ſieht in Anſehung der letztern leicht ein, daſs dieſe von der Idee der Pflicht unterſchiedene Triebfeder von dem pathologiſchen Beſtimmungsgrund der Willkühr durch Abneigung hergenommen ſeyn muſs, ſ. Pflicht (K. XIV. f.).

n. Formales Geſetz, Geſetz der reinen praktiſchen Vernunft, praktiſches Geſetz *a priori*, reines praktiſches Geſetz, Sittengeſetz, unbedingtes Geſetz, *lex formalis*, *loi formelle*, iſt gleichbedeutend mit moraliſches Geſetz, ſ. Regel, *a priori*, ethiſches Geſetz, und Moraliſch. Du ſollſt nicht lügen iſt z. B. ein Geſetz der reinen praktiſchen Vernunft, denn der Grund der Verbindlichkeit liegt lediglich *a priori* in Begriffen der reinen Vernunft, nehmlich darin, daſs die Maxime zu lügen als Geſetz einen Widerſpruch enthält, und alſo nur Maxime, folglich Ausnahme für den Einzelnen vom Geſetz, um ſinnlicher Triebfedern willen, ſeyn kann. Folglich kann nur das Gegentheil: du ſollſt nicht lügen, die Form eines Geſetzes, oder einer für den Willen jedes vernünftigen Weſens gültigen Regel annehmen, d. i. ein formales Geſetz ſeyn. S. Objectiv, 3. Gäbe es keine ſolchen Geſetze, die ſich bloſs auf die Form der Geſetzmäſsigkeit, nehmlich Allgemeinheit und daher Nothwendigkeit der praktiſchen Regel, gründeten, d. i. formale Geſetze, die den Willen hinreichend beſtimmten: ſo würde auch kein oberes Begehrungsvermögen, kein freier Wille,

eingeräumt werden können. Denn alle materiale praktiſche Regeln (Geſetze ohne Allgemeinheit), d. i. ſolche, die einen durch die Handlung zu erreichenden Zweck betreffen, ſetzen den Beſtimmungsgrund des Willens in das untere Begehrungsvermögen, nehmlich in die ſinnliche Triebfeder des Naturtriebes, ſei auch die Regel, die Befriedigung deſſelben zu erreichen, noch ſo klug erſonnen (P. 41. M. II, 188.). S. auch Praktiſch, Expoſition, 22. ff., Maxime. Man kann auch ſagen, ein moraliſch-praktiſches Geſetz iſt ein Satz, der einen kategoriſchen Imperativ (Gebot) enthält, ſ. Imperativ und Gebot. Der Gebietende (*imperans*) durch ein Geſetz iſt der Geſetzgeber (*legislator*, *legislateur*). Er iſt Urheber (*autor*) der Verbindlichkeit nach dem Geſetze, aber nicht immer Urheber des Geſetzes; denn dieſes kann ja in der Vernunft liegen. Iſt er aber auch Urheber des Geſetzes, ſo iſt das Geſetz poſitiv (zufällig) und willkührlich. Das Geſetz, was uns *a priori* und unbedingt durch unſre eigene Vernunft verbindet, wir mögen einen Zweck haben, welcher es ſei, kann auch als aus dem Willen eines höchſten Geſetzgebers, d. i. eines ſolchen, der lauter Rechte und keine Pflichten hat (mithin dem göttlichen Willen), hervorgehend ausgedrückt werden; welches aber nur die Idee von einem moraliſchen Weſen bedeutet, deſſen Wille für alle Geſetz, ohne ihn doch als Urheber deſſelben zu denken, weil ſonſt die Geſetzgebung auf der Willkühr eines Andern, und nicht auf unſrer Vernunft beruhen und damit die Freiheit des Willens verloren gehen würde (K. XXVIII. f.).

o. Gebotgeſetz, ſ. Imperativ und Gebot.

p. Göttliches Geſetz, *lex divina*, *loi divine*, das rein moraliſche Geſetz als Gottes Wille betrachtet. Alle Religion beſtehet darin, daſs wir Gott als den allgemein zu verehrenden Geſetzgeber für alle unſre Pflichten anſehen, folglich müſſen wir zur Beſtimmung der Religion in Abſicht auf unſer ihr gemäſses Verhalten wiſſen: wie Gott verehrt (und ſein Wille befolgt) ſeyn wolle. Ein göttlicher geſetzgebender Wille aber gebietet entweder durch an ſich bloſs ſtatutariſche, d. i. ohne äuſsere Geſetzgebung nicht verbindende, oder durch rein moraliſche Geſetze. In Anſehung der letztern kann ein Jeder aus ſich ſelbſt durch ſeine eigene Vernunft den Willen Gottes erkennen, der ſeiner Religion zum Grunde liegt. Denn eigentlich entſpringt der Begriff von der Gottheit nur aus dem

> Bewuſstſeyn dieſer rein moraliſchen Geſetze und dem Vernunftbedürfniſſe, eine Macht anzunehmen, welche dieſen Geſetzen den ganzen zum ſittlichen Endzweck (dem höchſten Gut) zuſammenſtimmenden Effect verſchaffen kann, der in einer Welt möglich iſt. *)

Der Begriff eines nach bloſsen rein moraliſchen Geſetzen beſtimmten göttlichen Willens läſst uns, wie nur einen Gott, alſo auch nur eine rein moraliſche Religion denken. Wenn wir aber ſtatutariſche Geſetze deſſelben annehmen, und in unſere Befolgung derſelben die Religion ſetzen, ſo iſt die Kenntniſs derſelben nicht

---

*) Dies iſt der Grund des Glaubens an Gott, oder, wie man ihn auch nennt, der moraliſche Beweis für das Daſeyn Gottes, in wenig Worte zuſammengedrängt.

durch unſre eigene bloſse Vernunft, ſondern nur durch Offenbarung möglich. Eine ſolche Offenbarung aber würde ein Gegenſtand des hiſtoriſchen Glaubens, nicht, wie der bloſs nach rein moraliſchen Geſetzen beſtimmte göttliche Wille, des reinen Vernunftglaubens ſeyn. Statutariſche göttliche Geſetze wären alſo ſolche, die ſich nicht von ſelbſt als verpflichtend, ſondern nur als geoffenbarter göttlicher Wille für ſolche erkennen laſſen. Geſetzt nun, es gebe ſolche ſtatutariſche göttliche Geſetze, ſo iſt doch die reine moraliſche göttliche Geſetzgebung (dadurch der Wille Gottes urſprünglich in unſer Herz geſchrieben iſt) die unumgängliche Bedingung aller wahren Religion überhaupt. Aber dieſe rein moraliſche göttliche Geſetzgebung iſt auch das, was eigentlich die wahre Religion ſelbſt ausmacht, und wozu die ſtatutariſche Geſetzgebung nur das Mittel ihrer Beförderung und Ausbreitung enthalten kann (ſ. 147. f.). Gott will alſo von jedem Menſchen, als ſolchem, bloſs durch Befolgung der moraliſchen Geſetze verehrt ſeyn, und die Geſetzgebung ſeines Willens iſt für alle Menſchen bloſs moraliſch. Denn die ſtatutariſche Geſetzgebung des göttlichen Willens (welche eine Offenbarung vorausſetzt) kann nur als zufällig und als eine ſolche betrachtet werden, die nicht an jeden Menſchen kommen kann, mithin nicht den Menſchen überhaupt (d. i. als ſolchen) verbinden kann. Alſo leiſten Gott nur diejenigen wahre Verehrung, die ihm durch den guten Lebenswandel wohlgefällig zu werden ſuchen. Die Hochpreiſung Gottes (oder ſeines Geſandten, als eines Weſens von göttlicher Abkunft) nach geoffenbarten Begriffen macht nicht Gott wohlgefällig, Matth. 7, 21. Denn dieſe geoffenbarten Begriffe kann nicht jeder Menſch haben, allein in Anſehung des guten Lebenswandels weiſs Jeder Got-

tes Willen (R. 148. f.). S. übrigens Kirche und Religion.

q. Juridiſches Geſetz, ſ. Regel, *a priori*, Geſetz der Gerechtigkeit β. und Ethiſches Geſetz.

r. Materiales Geſetz, Geſetz der empiriſchen Vernunft, pragmatiſches Geſetz, bedingtes Geſetz, *lex materialis*, *loi materielle*, ſ. Regel, *a priori*, Geſetz, formales.

s. Moraliſches Geſetz, ſ. Regel, *a priori*, Geſetz, ethiſches, formales und praktiſches; auch Moral, 3.

t. Natürliches Geſetz, ſ. Regel, *a priori*, Geſetz, äuſserliches.

u. Naturgeſetz, ſ. Regel, *a priori*.

v. Objectiv-praktiſches Geſetz, ſ. Regel, *a priori*, praktiſches Geſetz.

w. Pathologiſches Geſetz, ſ. Heteronomie, 2.

x. Poſitives Geſetz. ſ. Regel, *a priori*, Geſetz, äuſseres und formales.

y. Pragmatiſches Geſetz, Klugheitsregel, empiriſches praktiſches Geſetz, ſ. Glückſeligkeit, 4.

z. Praktiſches Geſetz, moraliſches Geſetz, Sittengeſetz, *lex practica*, *loi morale*. Der Grundſatz, welcher gewiſſe Handlungen zur Pflicht macht, z. B. du ſollſt deinen Vater und deine Mutter ehren. Die

Regel des Handelnden, die er ſich ſelbſt aus ſubjectiven Gründen zum Princip macht, heiſst ſeine Maxime; daher bei einerlei praktiſchen Geſetzen doch die Maximen der Handelnden ſehr verſchieden ſeyn können, z. B. der eine ehrt ſeine Eltern aus Pflicht, der andere aus Eigennutz (K. XXV.). Die Maxime iſt alſo das ſubjective, das praktiſche Geſetz aber das objective Princip des Wollens. S. Maxime. Man kann daher auch die Maxime das ſubjectiv-praktiſche und das praktiſche Geſetz ſelbſt das objectiv-praktiſche Geſetz nennen. Das ſubjectiv-praktiſche Geſetz iſt alſo der Grund deſſen, was durch einen Menſchen geſchieht; das objectiv-praktiſche Geſetz hingegen das Geſetz von dem, was durch ihn geſchehen ſoll, ob es gleich vielleicht niemals geſchieht. Bei dem erſtern kömmt es auf die Gründe an, warum der Menſch die Maxime hat. Iſt nicht das objectiv-praktiſche Geſetz dieſer Grund, ſo iſt es das, daſs ihm etwas gefällt oder miſsfällt, z. B. ſeine Maxime iſt, das Vergnügen der bloſsen Empfindung von Geſchmack oft zu genieſsen. Dann iſt ſeine Handlung aus dieſer Maxime ohne moraliſchen Werth, aber ſie kann darum doch legal ſeyn, z. B. wenn er dies Vergnügen ſo genieſst, daſs es wenigſtens dem allgemeinen Wohlgefallen der Vernunft an der Handlung nicht zuwider iſt. Er handelt dann bloſs um des Gefühls der Luſt willen, woraus die Begierde und Neigung zu ſolchen Handlungen entſteht. Die Vernunft macht ſodann das Handeln nach einer ſolchen Neigung zur Regel, welche Regel darum, weil ſie bloſs der haben kann, der eine ſolche Neigung hat, und nicht ein jeder nach einer ſolchen Regel wirklich handelt, ſie folglich ſubjectiv iſt, Maxime heiſst. Wenn aber das objectiv-praktiſche Geſetz die Maxime des Handelnden iſt, ſo entſpringt ſie nicht aus dem Verhältniſs einer ſinnli-

chen Urſache zu dem Willen, ſondern des Willens zu ſich ſelbſt, ſofern er ſich bloſs durch Vernunft beſtimmt (G. 62. f.). Sie gründet ſich dann auf den in praktiſcher Abſicht poſitiven Begriff der Freiheit (K. XIX.) und ſtellt die moraliſche Nothwendigkeit einer Handlung vor (K. XX.); da dieſe moraliſche Nothwendigkeit Freiheit des Willens vorausſetzt, und alſo der Naturnothwendigkeit gerade entgegengeſetzt iſt, ſo iſt es dieſes höchſte und unbedingte praktiſche Geſetz, durch welches ſich unſere Vernunft und das Weſen, das ſich dieſes Geſetzes bewuſst iſt (unſere eigene Perſon) ſich als zur reinen Verſtandeswelt gehörig, und zwar ſogar mit Beſtimmung der Art, wie es als ein ſolches thätig ſeyn könne, erkennt (P. 189.). S. Vernunft, praktiſche. Ein objectiv-praktiſches Geſetz iſt demnach ein praktiſcher Grundſatz, der als objectiv, d. i. für den Willen jedes vernünftigen Weſens gültig erkannt wird (P. 35.), ſ. Objectiv, 3. auch Regel, *a priori*, Geſetz, ethiſches und formales, desgl. Imperativ, Glückſeligkeit, 11. und Expoſition, 23.

aa. Rechtliches Geſetz, ſ. Regel, *a priori*, Geſetz der Gerechtigkeit, β. und Ethiſches Geſetz.

bb. Sittengeſetz, ſ. Regel, *a priori*, Geſetz, ethiſches, formales, praktiſches.

cc. Statutariſches Geſetz, *lex ſtatutaria, loi ſtatutaire.* Ein ſolches Geſetz, bei deſſen Befolgung es nicht auf die Moralität, ſondern bloſs auf die Legalität der Handlung ankömmt (R. 139.), z. B. die Levitiſchen Geſetze.

dd. Transſcendentales Geſetz, transſcendentales Naturgeſetz, Verſtandesge-

ſetz, *lex transſcendentalis*, *loi transſcendéntale*. Ein ſolches Geſetz, das der Verſtand giebt. Dieſes Geſetz iſt alſo *a priori*, folglich iſt auch alles, was wir uns vorſtellen, anſchauen und denken, demſelben unterworfen (U. XXVI.), z. B. daſs in allen Veränderungen der cörperlichen Welt die Quantität der Materie unverändert bleibt, oder, daſs in aller Mittheilung der Bewegung Wirkung und Gegenwirkung jederzeit einander gleich ſeyn müſſen, ſind ſolche transſcendentale Geſetze (C. 17.). Dieſe Geſetze ſind diejenigen, auf denen eine Natur überhaupt beruht; denn dieſe iſt nichts anders als die durch unſern Verſtand gewirkte Geſetzmäſsigkeit der Erſcheinungen in Raum und Zeit (C. 165. 263.). S. Natur und Exponent.

ee. Tugendgeſetz, ſ. Regel, *a priori*, Geſetz, ethiſches.

ff. Unbedingtes Geſetz, ſ. Regel, *a priori*, Geſetz, formales.

gg. Unnachlaſsliches Geſetz, ein Geſetz, von dem keine Ausnahme ſtatt findet. Z. B. der durchgängige Zuſammenhang aller Erſcheinungen, in einem Context der Natur (C. 565.).

hh. Verbotgeſetz, ſ. Imperativ und Verbot.

ii. Vernunftgeſetz, ſ. Regel, *a priori*, Geſetz, formales, göttliches und praktiſches.

kk. Verſtandesgeſetz, ſ. Regel, *a priori*, Geſetz, empiriſches und transſcendentales.

ll. Geſetzkundig (*legisperitus*) iſt, wer gegebene Geſetze kennt und durch Schlüſſe Folgerungen daraus ziehen kann (U. XVII.), ſ. Gebiet, 3.

mm. Geſetzloſigkeit, Befreiung von den Einſchränkungen durch die Vernunft. Z. B. Geſetzloſigkeit im Denken iſt das Gegentheil der Freiheit (d. i. der Unterwerfung der Vernunft unter keine andern Geſetze, als: die ſie ſich ſelbſt giebt) im Denken. Die Maxime des geſetzloſen Gebrauchs der Vernunft im Denken beſteht alſo darin, daſs man ſich dabei gar nicht, z. B. durch die logiſchen Regeln, einſchränken läſst, um dadurch, wie das (ſeyn wollende) Genie wähnt, weiter zu ſehen, als unter der Einſchränkung durch Geſetze. Die Folge davon iſt natürlicher Weiſe dieſe: daſs die Vernunft ſich unter das Joch der Geſetze eines Andern beugen muſs, wenn ſie nicht ihren eigenen Geſetzen unterworfen ſeyn will. Denn ohne alle Geſetze kann gar nicht, ſelbſt nicht der gröſste Unſinn, ſein Spiel lange treiben. Alſo iſt die unvermeidliche Folge der erklärten Geſetzloſigkeit im Denken dieſe: daſs die Freiheit im Denken dadurch verſcherzt wird. K. giebt, ſehr richtig, folgenden Gang der Dinge dabei an. Zuerſt gefällt ſich das Genie ſehr in ſeinem kühnen Schwunge, da es die Zügel der Vernunft abgeſtreift hat. Es bezaubert auch bald Andere durch Machtſprüche und groſse Erwartungen, und ſcheint ſich ſelbſt nunmehr auf einen Thron geſetzt zu haben. Dabei führt es gleichwohl immer die Sprache der Vernunft, nur nicht einer langſamen ſchwerfälligen Vernunft. Die alsdann angenommene Maxime der Ungültigkeit einer zu oberſt geſetzgebenden Vernunft nennen wir gemeine Menſchen Schwärmerei; jene Günſtlinge der gütigen Natur aber, Erleuchtung. Hieraus würde nun eine Sprachverwirrung unter ihnen ſelbſt entſtehen, weil, da Vernunft allein für Jedermann gültig gebieten kann, jetzt Jeder ſeiner Eingebung folgt. Daher müſſen zuletzt aus innern Eingebungen durch Zeugniſſe bewährte äuſsere Facta (Thatſachen), aus anfänglich ſelbſt gewählten Traditionen mit der Zeit

aufgedrungene Urkunden entſpringen. Und ſo entſteht denn die gänzliche Unterwerfung der Vernunft unter Facta, d. i. der Aberglaube, weil dieſer ſich doch wenigſtens in eine geſetzliche Form und dadurch in einen Ruheſtand bringen läſst. Weil gleichwohl die menſchliche Vernunft immer noch nach Freiheit ſtrebt, ſo muſs, wenn ſie einmal die Feſſeln zerbricht, ihr erſter Gebrauch einer lange entwöhnten Freiheit in Miſsbrauch und vermeſſenes Zutrauen auf Unabhängigkeit ihres Vermögens von aller Einſchränkung ausarten. Es muſs alſo eine Ueberredung von der Alleinherrſchaft der ſpeculativen Vernunft entſtehen, die alles kühn wegläugnet, was ſich nicht durch objective Gründe und dogmatiſche Ueberzeugung rechtfertigen kann. Die Maxime der Unabhängigkeit der Vernunft von ihrem eigenen Bedürfniſs (Verzichtthuung auf Vernunftglauben) heiſst nun Unglaube, nicht ein hiſtoriſcher, ſondern ein Vernunftunglaube. Einen hiſtoriſchen Unglauben kann man ſich gar nicht als vorſätzlich, mithin auch nicht als zurechnungsfähig denken, weil jeder einem Factum eben ſo gut als einer mathematiſchen Demonſtration glauben muſs. Der Vernunftunglaube iſt ein miſslicher Zuſtand des menſchlichen Gemüths, der den moraliſchen Geſetzen zuerſt alle Kraft der Triebfedern auf das Herz, und mit der Zeit ſogar alle Autorität benimmt. So wird nun die Denkungsart veranlaſst, die man Freigeiſterei nennt, ſ. Freigeiſterei. Hier mengt ſich endlich die Obrigkeit ins Spiel, damit nicht ſelbſt bürgerliche Angelegenheiten in die gröſste Unordnung kommen, hebt die Freiheit zu denken gar auf, und unterwirft auch dieſes Gewerbe den Landesverordnungen. Und ſo zerſtört Freiheit im Denken, wenn ſie ſogar unabhängig von Geſetzen der Vernunft (geſetzlos) verfahren will, endlich ſich ſelbſt. S. Gut, höchſtes, s. d. (S. III. 300. ff.).

4. Allgemeine Regel, ſ. Regel, univerſale.

5. Regel der Klugheit, ſ. Imperativ der Klugheit und Geſchicklichkeit.

6. Regel der Geſchicklichkeit, ſ. Imperativ der Geſchicklichkeit und Geſchicklichkeit.

7. Regel des Geſchmacks, ſ. Geſchmacksregel.

8. Empiriſche Regel, Regel *a poſteriori*, ſ. Regel, *a poſteriori*.

9. Gemeingültige Regel, ſ. Regel, gegerale.

10. Generale oder generelle Regel, gemeingültige Regel, *regula generalis*, *regle générale*, eine ſolche Regel, die im Durchſchnitte am öfterſten zutrifft (P. 63.). Dergleichen ſind die empiriſchen Regeln, z. B. die Regeln der Klugheit. S. auch Angenehm, 3. Sie gelten im Allgemeinen, aber nicht allgemein (Z. 17.).

11. Geſetz, ſ. Regel, *a priori*.

12. Maxime, ſ. Maxime.

13. Nothwendige Regel, Regel *a priori*, ſ. Regel, *a priori*.

14. Objective Regel, Regel *a priori*, ſ. Regel, *a priori*.

15. Praktiſche Regel, praktiſche Vorſchrift, ſ. Expoſition, 23.

16. Techniſch-praktiſche Regel, Regel der Geſchicklichkeit, ſ. Geſchicklichkeit und Imperativ der Geſchicklichkeit.

17. Univerſale oder univerſelle Regel, *regula univerſalis*, *regle univerſelle*, eine ſolche Regel, die jederzeit und nothwendig gültig ſeyn muſs (P. 63.). Dergleichen ſind die Regeln *a priori*, z. B. die praktiſchen Geſetze. S. auch Angenehm, 3. Sie gelten allgemein (Z. 17.).

18. Vorſchrift, ſ. Vorſchrift.

Regent

oder Regierer des Staats, *rex*, *princeps*, *régent*, *prince régnant*, nennt man diejenige (moraliſche oder phyſiſche) Perſon, welcher die ausübende Gewalt (*poteſtas executoria*) zukommt (K. 170.). Er iſt der Agent des Staats, der die Magiſträte einſetzt, und dem Volk die Regeln vorſchreibt, nach denen ein Jeder etwas erwerben und das Seine erhalten kann. Als moraliſche Perſon betrachtet heiſst er das Directorium oder auch die Regierung. Seine Befehle an das Volk und die Magiſträte, und ihre Obern (Miniſter), welchen die Staatsverwaltung (*gubernatio*) obliegt, ſind Verordnungen, Decrete (nicht Geſetze); denn ſie gehen auf (abänderliche) Entſcheidung in einem beſondern Fall (K. 170.). Eine Regierung iſt despotiſch, wenn ſie zugleich geſetzgebend iſt. Sie iſt patriotiſch oder vaterländiſch (*regimen civitatis et patriae patrioticum*), wenn der Staat (*civitas*) ſeine Unterthanen als Staatsbürger (d. i. nach Geſetzen ihrer eigenen Selbſtſtändigkeit) behandelt. Sie iſt väterlich (*regimen paternale*), wenn der Staat ſeine Bürger als unmündige Kinder behandelt, welches die am meiſten despotiſche unter allen iſt (K. 170. f. S. III. 449.).

2. Der Beherrſcher des Volks (der Geſetz-

geber) kann nach Principien des Vernunftrechts nicht zugleich der Regent seyn, denn der Regent steht unter dem Gesetz, und wird von dem Gesetzgeber (als Souverän) durch das Gesetz verpflichtet. Der Beherrscher kann auch dem Regenten seine Gewalt nehmen und ihn absetzen; auch kann er die Verwaltung des Regenten reformiren. Aber der Beherrscher kann den Regenten nicht strafen. Das bedeutet allein der in England gebräuchliche Ausdruck: der König, d. i. die oberste ausübende Gewalt, kann nicht unrecht thun. Denn den Regenten strafen wäre ein Act der ausübenden Gewalt oder des Regenten, dem zu oberst das Vermögen dem Gesetze gemäss zu zwingen zusteht, der, wenn er sollte bestraft werden, selbst einem Zwange unterworfen seyn müsste, welches sich widerspricht (K. 171.).

3. Weder der Regent noch der Staatsherrscher können richten. Das Volk richtet sich selbst (spricht das schuldig oder nichtschuldig über sich aus) durch diejenigen seiner Mitbürger, welche es durch freie Wahl als Repräsentanten desselben dazu ernannt hat (durch die Jury). Denn der Rechtsspruch (die Sentenz, das Urthel) ist ein einzelner Act der öffentlichen Gerechtigkeit (*iustitiae distributivae*), durch einen Staatsverwalter (Richter oder Gerichtshof) dem Unterthan, d. i. einem, der zum Volk gehört, mithin mit keiner Gewalt bekleidet ist, das Seine zuzuerkennen (zu ertheilen). Da nun ein Jeder im Volk seinem Verhältnifs zur Obrigkeit nach blofs passiv ist, so würde eine jede jener beiden Gewalten ihm unrecht thun können. Denn es wäre nicht das Volk, welches den Ausspruch: schuldig oder nichtschuldig, über seine Mitbürger ausspräche. Auf die Ausmittelung der That in der Klagsache hat nun der Gerichtshof das Gesetz anzuwenden, und vermittelst der aus-

übenden Gewalt das Urthel vollziehen zu laſſen. Alſo kann nur das Volk über jeden in demſelben richten, nehmlich mittelbar durch ſeine von ihm ſelbſt angeordneten Stellvertreter (die Jury). Es wäre auch unter der Würde des Staatsoberhaupts (Herrſchers und Regenten), den Richter zu ſpielen. Denn er würde ſich dadurch in die Möglichkeit verſetzen, Unrecht zu thun, und ſo in den Fall der Appellation (*a rege male informato ad regem melius informandum*) zu gerathen (K. 171. f.).

4. Der Regent iſt das Organ des Herrſchers, verfährt er alſo auch den Geſetzen zuwider, z. B. mit Auflagen, Recrutirungen u. dergl., und handelt er dem Geſetz der Gleichheit in Vertheilung der Staatslaſten zuwider: ſo darf der Unterthan dieſer Ungerechtigkeit zwar Beſchwerden (*gravamina*, an den Regenten gerichtete ehrfurchtsvolle Vorſtellungen, daſs ihm, dem Unterthan, zu viel geſchehe), aber keinen Widerſtand (Empörung und Aufruhr) entgegenſetzen. Daſs aller Widerſtand gegen die Anmaſsungen der Regierung rechtswidrig iſt, ſieht man auch daraus, daſs die öffentliche Ankündigung deſſelben einer dazu ſchon vorbereiteten Einhelligkeit im Volk bedarf, die aber im Frieden nicht erlaubt ſeyn kann. Ein activer Widerſtand, d. i. die willkührliche Verbindung des Volks, die Regierung zu einem gewiſſen thätigen Verfahren zu zwingen, mithin ſelbſt einen Act der ausübenden Gewalt zu begehen, iſt ſtets widerrechtlich (K. 174. 175. 181.). Der Souverän kann alſo auch den Regenten nicht mit Gewalt abſetzen, ſonſt verführe der Souverän zugleich als Regent, mithin despotiſch. Daſs das Volk aber durch ſeine Deputirten die einſchränkende Gewalt (die Regierung) vorſtellen laſſe, iſt ein Blendwerk. Das Volk hat durch ſeine Deputirten nur die geſetzgebende Gewalt, und es iſt folglich offenbar Despotie, wenn es durch dieſe Gewalt

den Regenten mit Gewalt vom Throne ſtöſst (K. 175.). S. Rebellion.

Regierer,

ſ. Regent.

Regierung,

ſ. Regent.

Regreſſive,

Lehrart, ſ. Methode, analytiſche.

Regreſſive Syntheſis, ſ. Syntheſis.

Regreſſus,

regreſſus, regrès. Dieſen Namen führt der Rückgang von dem Bedingten zu den Bedingungen (C. 540.), z. B. in der Reihe der Zeugungen von den jetzt lebenden Menſchen zu ihren Eltern und Voreltern. Man bedient ſich hier eben ſo wie beim Progreſſus der beiden Ausdrücke: Regreſſus ins Unendliche (*in infinitum*) und Regreſſus ins Unbeſtimmte (*in indefinitum*, unbeſtimmbar weit). Der erſte bedeutet: der Rückgang von dem Bedingten zu den Bedingungen hört niemals auf; dies wäre z. B. der Fall, wenn es in der Reihe unſrer Voreltern gar kein erſtes Menſchenpaar gäbe. Der andre Ausdruck bedeutet: ſo weit ich von dem Bedingten zur Bedingung zurückgehe, werde doch nie eine abſolute Grenze in der Erfahrung angetroffen, ſo daſs ich z. B. berechtigt ſei, zu jedem der Urväter fernerhin ſeinen Vorfahren aufzuſuchen obgleich eben nicht

vorauszuſetzen (C. 540. M. I, 620.). Dieſer Unterſchied iſt wichtig. Denn wenn das Ganze in der empiriſchen Anſchauung gegeben worden iſt, z. B. ein Cörper: ſo geht der Regreſſus, z. B. die Theilung, ins Unendliche, weil alle Glieder, nehmlich im Ganzen, aber nicht ſchon als Theile, mitgegeben ſind. Iſt aber nur ein Glied der Reihe, z. B. ein jetzt lebender Menſch, als Glied in der Reihe ſeiner Voreltern, gegeben: ſo geht der Regreſſus, z. B. in der Reihe der Voreltern, unbeſtimmbar weit (*in indefinitum*), weil die Glieder erſt durch den Regreſſus überhaupt gegeben werden, indem hier kein Ganzes, etwa die ganze Reihe, vorhanden iſt, und nirgends eine abſolute Grenze angetroffen wird (M. I. 621. C. 540. f.). Es iſt hier nicht die Frage, wie groſs die Reihe der Bedingungen an ſich ſelbſt ſei. Denn die Glieder der Reihe ſind gar nicht Dinge an ſich ſelbſt, ſondern Erſcheinungen. Die Frage iſt: wie weit der Regreſſus möglich ſei? Antwort: ins Unendliche, wenn das Ganze empiriſch gegeben iſt; denn da ſind, im Ganzen, immer mehr Glieder da, als ich durch den Regreſſus erreiche; aber unbeſtimmbar weit, wenn das Ganze empiriſch nicht gegeben iſt, weil zu jedem Glied, das ich da finde, immer noch ein neues als ſeine Bedingung gefunden werden kann. Im erſtern Falle iſt ein Regreſſus ins Unendliche, im letztern ein unendlicher Regreſſus möglich (M. I. 622. C. 542. f.). Folgende Anwendung wird dies noch mehr ins Licht ſetzen (C. 543. M. I. 623.). S. Anfang, 13. ff.

2. Im empiriſchen Regreſſus giebt es keine Erfahrung von einer abſoluten Grenze, ſ. Anfang, 13.; d. i. im empiriſchen Regreſſus kann ich jederzeit nur zu einer Bedingung gelangen, die ſelbſt wiederum als empiriſch bedingt angeſehen werden muſs. Dieſer

Satz enthält die ausdrückliche Regel (*in terminis*), daſs bei jeder Bedingung nach einer andern gefragt werden müſſe (M. I. 627. C. 545. f.). Es iſt z. B. zur Auflöſung der Aufgabe: ob die Welt einen Anfang und Grenzen habe, auszumachen: ob hier der Regreſſus ins Unendliche oder unbeſtimmbar weit gehe (M. I. 628. C. 546.)? Antwort: Es iſt hier ein unendlicher, unbeſtimmbar weit fortgeſetzter Regreſſus (*in indefinitum*), der keine Gröſse im Object beſtimmt, möglich, weil dieſe Gröſse vom Regreſſus ſelbſt abhängt. Die Weltreihe kann weder gröſser, noch kleiner ſeyn, als der mögliche empiriſche Regreſſus, auf dem allein ihr Begriff beruht. Dieſer giebt aber kein beſtimmtes Unendliches (C. 546. ff. M. I. 629.). Von der Sinnenwelt läſst ſich alſo nicht ſagen, ob ſie endlich oder unendlich ſei; denn ſie wird erſt durch den Regreſſus gegeben. Der Regreſſus geht aber hier in unbeſtimmbare Weite (*in indefinitum*), oder es iſt ein unendlicher Regreſſus möglich (M. I. 630. C. 548.). S. Antinomie, 4. A. a. Dadurch wird aber nicht ein beſtimmter empiriſcher Regreſſus, der in einer gewiſſen Art von Erſcheinungen fortginge, vorgeſchrieben, z. B. nicht, daſs man von einem lebenden Menſchen immer gerade in einer Reihe von Voreltern, ohne ein erſtes Paar zu erwarten, aufſteigen müſſe; ſondern es wird nur der Fortgang von Erſcheinungen zu Erſcheinungen geboten, ſollten ſie auch zuletzt dem Grade nach zu ſchwach für unſer Bewuſstſeyn werden, um Erfahrung zu werden (C. 550. M. I. 634.). Die Welt iſt folglich weder bedingt noch unbedingt, weder der Zeit noch dem Raume nach, begrenzt, und nur Erſcheinungen in der Welt ſind bedingterweiſe begrenzt. S. Antinomie, 4. A. a. Der Begriff von der Weltgröſse aber iſt nur durch den Regreſſus gegeben, und dieſer gehet in unbeſtimmte Weite (M. I. 636. C. 550. f.).

3. Die Theilung der in einem Cörper gegebenen Materie iſt dagegen ein Regreſſus ins Unendliche (*in infinitum*). Aber freilich gilt dieſer Regreſſus nur von einer ſtetigen Gröſse (*quantum continuum*), dergleichen die Materie, bloſs als ſolche, iſt. Von einer discreten Gröſse (*quantum discretum*) kann dieſe Theilung ins Unendliche nicht gelten, man kann z. B. nicht annehmen, daſs in jedem gegliederten (organiſirten) Ganzen ein jeder Theil wieder gegliedert ſei, und daſs man bei der Zerlegung ins Unendliche immer neue Kunſttheile antreffe. Denn von der ſtetigen Gröſse wird nur die Theilbarkeit behauptet, d. i. daſs immer noch Theile zu geben möglich ſei; von der nicht ſtetigen Gröſse aber beruht die Theilung in gegliederte Theile auf Theilen, die nicht erſt durch die Theilung gegeben werden, ſondern ſchon vorhanden ſind, und alſo iſt die Menge derſelben beſtimmt und jederzeit einer Zahl gleich (C. 554. f. M. I. 641.).

4. Das einzige Mittel, die Antinomie in den beiden Behauptungen: die Welt iſt weder begrenzt noch unbegrenzt, und das Zuſammengeſetzte beſteht aus einfachen Theilen und es exiſtirt nichts Einfaches in der Welt, zu heben, beſtand darin, beide einander entgegengeſetzte Behauptungen für falſch zu erklären. Es war aber hier immer eine Reihe, in welcher die Bedingung mit dem Bedingten, als Glieder derſelben, verknüpft und dadurch gleichartig waren, da denn der Regreſſus niemals vollendet gedacht werden muſste (C. 556. M. I. 642.). Lieſse ſich aber zu der Reihe der empiriſchen Bedingungen eine intelligibele Bedingung gedenken, die alſo nicht in die Reihe der Erſcheinungen, als ein Glied, mit gehörete, ohne doch dadurch die Reihe empiriſcher Bedingungen im mindeſten zu unterbrechen: ſo gäbe das eine gleichartige Reihe empiriſcher Bedingungen und eine ungleichartige Reihe em-

piriſcher und intelligibeler Bedingungen zugleich, dann könnte aber die intelligibele Bedingung als eine ſolche zugelaſſen werden, die empiriſchunbedingt wäre, ſo daſs dadurch dem empiriſchen continuirlichen Regreſſus nirgend Abbruch geſchähe und doch auch ein abſolut vollendeter Regreſſus gedacht werden könnte (C. 559. *)). Das iſt nun der Fall mit der transſcendentalen Freiheit und der empiriſchen Reihe der Urſachen und Wirkungen. S. Freiheit, 18. f., 20. f. und 28. auch Menſch, 3. ff. Folgendes ſind die Momente der Entſcheidung des Problems, wie die Freiheit mit der Naturnothwendigkeit zu vereinigen ſei (M. I. 657. C. 570.). Das Naturgeſetz: daſs alles, was geſchieht, eine Urſache habe, und daſs die Cauſalität dieſer Urſache (die Handlung, ſ. Handlung) auch ihre Urſache unter den Erſcheinungen habe, dadurch ſie beſtimmt wird, iſt ein Verſtandesgeſetz, von dem man in der Sinnenwelt nie abgehen kann, weil man ſie ſonſt auſserhalb aller möglichen Erfahrung ſetzen und zu einem Hirngeſpinnſt machen würde (C. 570. f. M. I. 658.). Ob es aber gleich hierbei lediglich nach einer Kette von Urſachen ausſieht, die im Regreſſus zu ihren Bedingungen gar keine abſolute Totalität verſtattet: ſo kann doch vielleicht die ganze Reihe aller Begebenheiten ohne Widerſpruch als Wirkung der Freiheit anzuſehen ſeyn, wenn man gleich in dieſer Reihe ſelbſt lauter Naturnothwendigkeit anerkennt (M. I. 659. C. 571.). S. Freiheit, 24. Unter den Urſachen der Erſcheinungen iſt keine, die nicht wieder ihre Urſache hätte. Eine urſprüngliche, d. i. abſolut erſte Handlung, die ſich folglich ohne Urſache, d. i. von ſelbſt, zutrüge, iſt von der Cauſalverknüpfung der Erſcheinungen nicht zu erwarten (M. I. 660. C. 571.). Kann aber die empiriſche Cauſalität nicht die Wirkung einer intelligibeln, d. i. einer in Anſehung der Erſcheinungen urſprüng-

lichen Handlung einer nichtſinnlichen Urſache ſeyn (M. I. 661. C. 572.)? Allerdings. Der Menſch iſt z. B. eine ſolche empiriſche und doch intelligibele Cauſalität, ſ. Menſch, 4 Seine Vernunft hat eine intelligibele Cauſalität, das iſt aus ihren Imperativen klar; denn das Sollen in denſelben drückt eine Art von Nothwendigkeit (die moraliſche) und Verknüpfung mit Gründen (bloſsen Begriffen, die um ihrer ſelbſt willen beſtimmen) aus, die in der ganzen Natur ſonſt nicht vorkömmt (M. I. 663. C. 575.). Ich ſage, dieſes Sollen drückt eine der Natur ganz fremde Nothwendigkeit aus; denn von der Natur kann der Verſtand nur erkennen, was da iſt, geweſen iſt, oder ſeyn wird; aber nicht, was geſchehen ſoll. Was in der Natur geſchieht, muſs geſchehen, und kann nicht anders geſchehen, dies widerſpricht aber dem Geſchehen ſollen gerade zu (C. 575.). Dieſes Sollen drückt ferner eine Handlung aus, davon der Grund ein bloſser Begriff (der Pflicht) iſt, da der Grund einer Naturhandlung doch immer eine Erſcheinung iſt. Nun muſs die Handlung, auf die das Sollen gerichtet iſt, zwar auch nach Naturbedingungen möglich ſeyn, aber dieſe betreffen nicht die Beſtimmung der Willkühr zur Handlung, ſondern bloſs den Erfolg der Handlung in der Erſcheinung. Nun mag das Angenehme oder das Gute zum Wollen antreiben, ſo kehrt ſich die Vernunft nicht an das Empiriſche, ſondern erklärt Handlungen für (moraliſch) nothwendig, die doch nicht geſchehen ſind und vielleicht nie geſchehen werden (M. I. 664. C. 575. f.). Geſetzt aber, die Vernunft habe wirklich Cauſalität in Anſehung der Erſcheinungen, ſo muſs ſie doch einen empiriſchen Charakter zeigen, d. h. ſie ſetzt als Urſache eine Regel voraus, nach welcher die Erſcheinungen als ihre Wirkungen gleichförmig erfolgen (M. I. 665. C. 576. f.). So hat ein jeder Menſch einen empiriſchen Cha-

rakter ſeiner Willkühr, nach welchem alles, was er that, geſchehen muſste; und doch ſollte es vielleicht nach der Vernunft nicht geſchehen. S. Menſch, 5. Wenn nun die Vernunft Cauſalität in Anſehung der Erſcheinungen haben kann, ſo iſt ſie ein Vermögen, durch welches die ſinnliche Bedingung einer empiriſchen Reihe von Wirkungen zuerſt anfängt, und ſelbſt der empiriſche Charakter (die Sinnesart) der Vernunft, nach welchem die Handlung nothwendig iſt, iſt in ihrem intelligibeln Charakter (der Denkungsart), nach welchem die Handlung frei iſt, gegründet (M. I, 668. C. 579.). In der moraliſchen Beziehung iſt der Menſch alſo ein intelligibeles Weſen, in der phyſiſchen Beziehung gehört er aber zur Reihe der Erſcheinungen. Der Menſch iſt ſelbſt Erſcheinung. Seine Willkühr hat einen empiriſchen Charakter (ſ. Menſch, f.), der die empiriſche Urſache aller ſeiner Handlungen iſt. Daher kann keine, weil ſie nur als Erſcheinung wahrgenommen werden kann, von ſelbſt anfangen. Auf die Vernunft hingegen kann dies Geſetz, das das Daſeyn der Handlungen betrifft (dynamiſch iſt) nicht angewandt werden (M. I. 669. C. 580. f.). Das Uebrige findet man in den Art. Menſch, 5. Antinomie, 4. B. a. und Freiheit, 26. Bei der Schätzung oder Würdigung einer Handlung wird alſo der intelligibele Charakter vorausgeſetzt, ein anderer intelligibeler Charakter würde einen andern empiriſchen gegeben haben. Nach dieſem intelligibelen Charakter iſt die Handlung frei oder fängt von ſelbſt an, d. i. iſt nicht nothwendig in etwas vorhergehendem gegründet. Aber eben darum iſt ſie auch, ihrem Urſprunge nach, unbegreiflich und unerklärbar. Nach dem empiriſchen Charakter aber kann ſie als Naturerſcheinung ihrer Entſtehung nach erklärt werden; aber hiernach iſt ſie auch phyſiſch nothwendig

und folglich ohne alle Moralität (M. I. 672. C. 583. f.). S. Freiheit, 26. f.

Kant. Crit. der rein. Vern. El. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. VIII. und IX. Abſchn. S. 540 — 586.

Regulativ,

ſubjectiv beſtimmend, eine Regel gebend. Ein Prädicat, welches ausſagt, daſs etwas *a priori* beſtimmt, wie das theoretiſche Erkenntniſsvermögen verfahren ſoll. So iſt z. B. der kosmologiſche Grundſatz der abſoluten Totalität der Reihe der Bedingungen, d. i. daſs die empiriſche Reihe der Bedingungen nach der Seite des Bedingten zu, oder der Regreſſus derſelben, bis zur ganzlichen Vollſtändigkeit derſelben, oder bis man das urſprünglich erſte Glied habe, müſſe fortgeſetzt werden, ein regulatives Princip der Vernunft, oder ein Grundſatz der gröſstmöglichen Fortſetzung und Erweiterung der Erfahrung (M. I. 616. C. 536. f.). S. Anfang, 12. f. und Conſtitutiv, auch Regreſſus.

2. Es giebt Grundſätze, die für die Anſchauung regulativ und für die Begriffe conſtitutiv ſind, ſ. Conſtitutiv, wo man (3) findet, daſs die Analogien der Erfahrung dieſe Beſchaffenheit haben, ſ. auch Analogie der Erfahrung. Auch findet man, im Art. Conſtitutiv, 8., daſs es regulative Erkenntniſsvermögen giebt, und daſs dieſes die teleologiſche Urtheilskraft und die ſpeculative Vernunft ſind (U. IV.).

4. Im Art. Conſtitutiv, 11. findet man endlich auch, daſs das, was zur Erkenntniſs als regulativ dient, oft zu etwas anderm, z. B. zum Willen, conſtitutiv iſt, z. B. der Grundſatz: daſs ein weiſes Weſen die Welt beherrſcht.

Reibung,

Reiben, Friction, *affrictus*, *attritus*, *frictio*, *frottement*, *friction*. Die Reibung iſt das Hinderniſs des Verſchiebens der Materien an einander (N. 88.). Dieſes Hinderniſs äuſsert ſich in zweierlei Fällen, bei Materien, die zuſammenhängen und die man an einander verſchieben will, und bei Materien, die nicht mit einander zuſammenhängen, wenn ſie ſollen an einander verſchoben werden. Berühren ſich Materien nehmlich ſo, daſs ſie ſich nicht, ohne Widerſtand, trennen laſſen, ſo heiſst dieſer Widerſtand ihr Zuſammenhang. Dieſe zuſammenhängenden Materien laſſen ſich nun, ungeachtet ihres Zuſammenhanges, an einander verſchieben oder nicht, und im erſtern Fall mit einem gewiſſen Grade von Kraft, oder ohne alle Kraft. Nicht der Zuſammenhang alſo widerſetzt ſich dem Verſchieben, denn er iſt der gänzlichen Trennung entgegengeſetzt, und macht die Materie feſt, d. i. zuſammenhängend und ſpröde, d. i. daſs ihre Theile nicht können an einander verſchoben werden, ohne zu reiſsen; ſondern die Reibung, die die zuſammenhängenden Materien ſtarre macht. S. Feſt. Laſſen ſich die zuſammenhängenden Materien gar nicht, als ſolche, an einander verſchieben, ſondern trennen ſie ſich, wenn man ſie an einander verſchieben will, ſo ſind ſie ſpröde und werden durch die Trennung in loſe verwandelt. Können die zuſammenhängenden Materien nicht durch jede Kraft an einander verſchoben werden, ſo ſind ſie ſtarre, und widerſtehen dem Verſchieben mit einem gewiſſen Grade von Kraft. Cörper können aber feſt und ſtarre zugleich ſeyn oder nicht. Im letztern Falle liegen ſie loſe auf einander und ſind dennoch ſtarre, wie z. B. ein Sandhaufen. Die ſtarren Cörper widerſtehen alſo dem Verſchieben

mit einem gewiſſen Grade von Kraft, und dieſer Widerſtand iſt die Reibung. Können endlich die zuſammenhängenden Materien durch jede, auch noch ſo kleine Kraft an einander verſchoben werden, ſo ſind ſie nicht ſtarre, ſondern flüſſig, widerſtehen dem Verſchieben an einander gar nicht und erleiden folglich keine Reibung. Wo alſo Reibung angetroffen wird, da werden die Materien als ſtarr angenommen. Dies können ſie aber im gröſseren und minderen Grade ſeyn, je nachdem die Reibung gröſser oder geringer iſt. Der niedere Grad der Starrheit heiſst die Klebrigkeit. S. Klebrigkeit und Zuſammenhang (N. 88. f.).

2. Daſs bei flüſſigen Materien gar keine Reibung ſtatt findet, beweiſet K. ſo. Würde die flüſſige Materie das mindeſte Hinderniſs des Verſchiebens, mithin auch nur die kleinſte Reibung erleiden: ſo würde die Reibung mit der Stärke des Drucks der Theile an einander wachſen. Dann würde aber endlich ein Druck ſtatt finden, bei welchem die Theile dieſer Materie ſich nicht durch jede kleine Kraft an einander verſchieben laſſen. Man ſtelle ſich z. B. eine gebogene Röhre von zwei Schenkeln vor, deren der eine noch ſo weit, der andere noch ſo enge ſeyn mag. Nur muſs der letzte kein Haarröhrchen ſeyn, denn ſonſt wirkt die Attraction der Seitenwände, und hindert das Experiment. Denkt man nun beide Schenkel einige hundert Fuſs hoch, ſo würde, nach den Geſetzen der Hydroſtatik, die flüſſige Materie in dem engen Schenkel eben ſo hoch ſtehen, als in dem weiten. Nun kann aber der Druck auf den Boden der Schenkel, und alſo auch auf den Theil, der beide in Gemeinſchaft ſtehende Röhren verbindet, immer gröſser gedacht werden, je höher nehmlich die beiden Schenkel der Röhre ſind. Folglich müſste, wenn die mindeſte Reibung zwiſchen den Theilen des Flüſſigen ſtatt fände, eine Höhe der Schenkel gefunden werden können, bei der eine

kleinere Quantität Waſſer in den engern Schenkel gegoſſen, das in dem weitern nicht aus ſeiner Lage verrücken würde, welches der Erfahrung und ſelbſt dem Begriffe des Flüſſigen zuwider iſt (N. 92.).

3. Alſo ſind es eigentlich nur die ſtarren Materien, denen man Reibung beilegen darf. Nur die Möglichkeit dieſer ſtarren Materien bedarf noch auſser dem Zuſammenhange der Theile, der auch bei flüſſigen ſtatt findet, eines andern Erklärungsgrundes. Die Reibung ſetzt alſo die Rigidität oder Starrheit voraus, denn ohne dieſe findet keine Reibung ſtatt (N. 93.).

Reich,

regnum, régne. Dieſes Wort bedeutet bei K. die ſyſtematiſche Verbindung verſchiedener vernünftigen Weſen durch gemeinſchaftliche Geſetze. Der Begriff eines jeden vernünftigen Weſens, das ſich durch alle ſeine Maximen als allgemein geſetzgebend betrachten muſs, um aus dieſem Geſichtspuncte ſich ſelbſt und ſeine Handlungen zu beurtheilen, führt auf die Idee eines Reichs der Zwecke (M. II. 97. G. 74.). Nehmlich, die Geſetze machen die Zwecke allgemeingültig, folglich wird auch ein Ganzes aller Zwecke (ſowohl der vernünftigen Weſen als Zwecke an ſich, als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes ſich ſelbſt ſetzen mag) in ſyſtematiſcher Verbindung gedacht werden können, und dies iſt folglich ein Reich der Zwecke (M. II. 98. G. 74.). Denn vernünftige Weſen ſtehen alle unter dem Geſetz: daſs jedes derſelben ſich ſelbſt und alle andere jederzeit zugleich als Zweck an ſich ſelbſt behandeln ſoll, ſ. Imperativ, kategoriſcher, A. (S. 274. f.). Hierdurch entſpringt nun eine ſyſte-

matiſche Verbindung der vernünftigen Weſen durch gemeinſchaftliche Geſetze, oder ein Reich, welches, weil die Geſetze deſſelben die Beziehung dieſer Weſen, als Zwecke, zur Abſicht haben, ein Reich der Zwecke (freilich nur ein Ideal) heiſsen kann (M. II. 99. C. 74. f.).

2. Es gehört aber ein vernünftiges Weſen zum Reich der Zwecke als Glied und auch als Oberhaupt.

a. Als Glied gehört ein vernünftiges Weſen zum Reich der Zwecke, wenn es darin zwar allgemein geſetzgebend, aber auch dieſen Geſetzen ſelbſt unterworfen iſt, ſo daſs es dieſe ſeine eigenen Geſetze befolgen ſoll;

b. Als Oberhaupt gehört ein vernünftiges Weſen zum Reich der Zwecke, wenn es als geſetzgebend keinem fremden Willen unterworfen iſt, ſo daſs es nur ſeine eigenen Geſetze befolgen ſoll.

(M. II. 100. G. 75.) Das vernünftige Weſen muſs ſich jederzeit als geſetzgebend in einem durch Freiheit des Willens möglichen Reiche der Zwecke betrachten, es mag nun ſeyn als Glied (a), oder als Oberhaupt (b). Den Platz des Oberhaupts kann es aber nur alsdann behaupten, wenn es ein völlig unabhängiges Weſen, ohne Bedürfniſs und Einſchränkung ſeines dem Willen adäquaten Vermögens iſt; denn ſonſt iſt es den Geſetzen unterworfen, durch welche dieſe Abhängigkeit beſtimmt wird, und die nicht ſeine eigenen ſind (M. II. 101. G. 75.). Moralität beſteht alſo in der Beziehung aller Handlungen auf die Geſetzgebung, dadurch allein ein Reich der Zwecke möglich iſt. Da nun bei einer Handlung das Bedürfniſs, oder die Abhän-

gigkeit von Naturgeſetzen, dem moraliſchen Geſetz zuwider ſeyn kann, und das vernünftige Weſen ſich alſo zur Handlung nach dem Geſetz nöthigen, d. i. aus Pflicht handeln ſoll: ſo kommt jedem Gliede des Reichs der Zwecke, als bedürftigen Weſen, und zwar allen in gleichem Maſse, Pflicht zu, aber nicht dem Oberhaupte (G. 75. f. M. II. 102.). S. Pflicht. Im Reiche der Zwecke aber hat alles entweder einen Preis, oder eine Würde, ſ. Preis und Moralität (M. II. 104. G. 77.). Nun kann nur ein moraliſches Weſen Zweck an ſich ſelbſt ſeyn, weil es nur durch Moralität möglich iſt, ein geſetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke zu ſeyn; alſo hat Sittlichkeit und die derſelben fähige Menſchheit allein Würde (M. II. 106. G. 77.), ſ. Moralität. Was iſt es alſo, was die ſittlich gute Geſinnung oder die Tugend berechtigt, ſo hohe Anſprüche zu machen? Es iſt nichts geringeres als der Antheil, den ſie dem vernünftigen Weſen an der allgemeinen Geſetzgebung verſchafft. Dadurch macht ſie daſſelbe zum Gliede in einem möglichen Reiche der Zwecke tauglich, wozu es durch ſeine eigene Natur ſchon beſtimmt war, als Zweck an ſich ſelbſt und eben darum als geſetzgebend im Reiche der Zwecke nur ſeinen eigenen Geſetzen zu gehorchen. In Anſehung der Naturgeſetze hingegen, die nicht die ſeinigen ſind, betrachtet es ſich als frei, und widerſteht ſeinen Bedürfniſſen, die die Naturgeſetze ihm auflegen, wenn die Befriedigung dieſer Bedürfniſſe wider ſeine eigenen Geſetze (die moraliſchen) ſeyn würde (G. 78. f. M. II. 107.). Alle Maximen bekommen demnach ihre vollſtändige Beſtimmung durch die Formel: daſs alle Maximen aus eigener Geſetzgebung zu einem möglichen Reiche der Zwecke, als einem Reiche der Natur (gleichſam als hätten die moraliſchen Geſetze phyſiſche Nothwendigkeit), zuſammenſtimmen

ſollen. Ein Reich der Natur iſt ein ſolches Reich, in welchem die Geſetze phyſiſche Nothwendigkeit haben. Die Teleologie erwegt die Natur als Reich der Zwecke, ſie betrachtet nehmlich alles in derſelben als Mittel und Zweck oder in Beziehung auf die Zweckmäſsigkeit der Naturgegenſtände; die Moral hingegen betrachtet ein mögliches Reich der Zwecke als ein Reich der Natur. In der Teleologie iſt das Reich der Zwecke eine theoretiſche Idee, d. i. ein Regulativ der ſpeculativen Vernunft, zur Erklärung deſſen, was da iſt. In der Moral iſt das Reich der Zwecke eine praktiſche Idee, um das, was nicht da iſt, dieſer Idee gemäſs, zu Stande zu bringen (G. 80. M. II. 111.). Es iſt alſo eine Welt vernünftiger Weſen (*mundus intelligibilis*, *monde intelligible*) als ein Reich der Zwecke möglich, und zwar durch die eigene Geſetzgebung aller Perſonen als Glieder, weil moraliſche Geſetze wirklich ſind. Ein ſolches Reich der Zwecke iſt folglich nur möglich nach der Analogie mit dem Reiche der Natur, aber nur nach Maximen (ſich ſelbſt auferlegten Regeln), das Reich der Natur hingegen nur nach Geſetzen äuſserlich genöthigter (und phyſiſch nöthigender) wirkenden Urſachen. Daſs man aber das Naturganze, ob es ſchon als Maſchine angeſehen wird, ein Reich der Natur nennt, rührt daher, weil es doch auf vernünftige Weſen, als ſeine Zwecke, Beziehung hat. Ein ſolches Reich der Zwecke würde nun auch wirklich zu Stande kommen, wenn die Regel zur Maxime gemacht und allgemein befolgt würde, die der kategoriſche Imperativ allen vernünftigen Weſen vorſchreibt. Das vernünftige Weſen kann nun zwar nicht darauf rechnen, daſs alle andern vernünftigen Weſen dieſer Maxime treu ſeyn werden, geſetzt, daſs daſſelbe auch ſelbſt dieſe Maxime pünctlich befolgt. Es kann auch nicht darauf rechnen, daſs das Reich der Natur und die

zweckmäfsige Anordnung deſſelben, mit ihm, als einem ſchicklichen Gliede, zu einem durch ihn ſelbſt möglichen Reiche der Zwecke zuſammenſtimmen (d. i. ſeine Erwartung der Glückſeligkeit begünſtigen) werde. Darum bleibt aber doch jenes Geſetz in voller Kraft: handle nach Maximen eines allgemein geſetzgebenden Gliedes zu einem bloſs möglichen Reiche der Zwecke; denn dieſes Geſetz gebietet kategoriſch. Und hierin liegt eben das Paradoxon: daſs die Achtung für eine bloſse Idee (den Begriff der Pflicht) dennoch zur unnachlaſslichen Vorſchrift des Willens dienen ſoll. Nehmlich bloſs die Würde der Menſchheit, als vernünftiger Natur, ſoll unſre Handlungen beſtimmen. Kein andrer dadurch zu erreichender Zweck, oder Vortheil, ſoll bei der Moralität unſre Abſicht ſeyn. Und gerade in dieſer Unabhängigkeit der Maxime von allen ſolchen Triebfedern beſtehet die Erhabenheit derſelben, und die Würdigkeit eines jeden vernünftigen Subjects, ein geſetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke zu ſeyn. Denn wäre es von ſinnlichen Triebfedern der Naturzwekke, oder des Vortheils ſo abhängig, daſs es nach denſelben ſtreben müſste, ſo würde es nur als dem Naturgeſetze unterworfen vorgeſtellt werden. Denkt man nun das Naturreich und das Reich der Zwecke unter Einem Oberhaupte vereinigt, ſo erhält das Reich der Zwecke wahre Realität. Ohne dies iſt es eine, obwohl in unſrer Vernunft gegründete, bloſse Idee. Durch jene Realiſirung erhält nun zwar das Reich der Zwecke den Zuwachs einer ſtarken Triebfeder, aber ſein innerer Werth wird dadurch nicht vermehrt. Denn, ungeachtet die Idee eines Reichs der Zwecke nur durch die Vorſtellung eines Oberhaupts deſſelben Realität bekömmt, ſo muſs doch dieſer alleinige unumſchränkte Geſetzgeber (Gott) immer ſo vorgeſtellt werden, wie er den Werth der vernünftigen Weſen nur nach ihrem un-

eigennützigen Verhalten beurtheilt. S. übrigens Moralität (G. 83. ff. M. II. 114.).

3. Leibnitz (*Princip. Philoſ.* §. 90. *et Principes de la nature et de la grace* §. 15. *OO. Vol. II. p.* 31. *et* 37.) nannte die Welt, ſo fern man darin nur auf die vernünftigen Weſen und ihren Zuſammenhang nach moraliſchen Geſetzen unter der Regierung des höchſten Guts (Gottes) Acht hat, das Reich der Gnaden (*regnum morale gratiae, régne de la grace*), und unterſchied es vom Reiche der Natur (*regnum phyſicum naturae, régne de la nature*). Im Reiche der Natur ſtehen die vernünftigen Weſen zwar unter moraliſchen Geſetzen, aber ihr Verhalten hat bloſs einen Erfolg nach dem Laufe der Natur unſrer Sinnenwelt zu erwarten. Im Reiche der Gnaden hingegen bleibt keine böſe That ohne angemeſſene Beſtrafung und keine gute That ohne angemeſſene Belohnung durch die in der Natur befindliche Einrichtung ſelbſt. Eigentlich aber iſt, wie auch Leibnitz will, zwiſchen dem Reiche der Natur und dem Reiche der Gnaden, d. i. dem Reiche der Zwecke in Beziehung auf den Endzweck (den Menſchen) eine Harmonie; nehmlich eine Zuſammenſtimmung zwiſchen den Folgen aus dem Freiheitsbegriffe und denen aus unſern Naturbegriffen. Allein dies iſt eine Zuſammenſtimmung zweier ganz verſchiedener Vermögen, unter ganz ungleichartigen Principien in uns (der ſpeculativen und praktiſchen Vernunft), die aber für uns wenigſtens nur als zufällig allein durch eine vernünftige Weltur-ſache kann begriffen werden (C. 125.). Sich alſo im Reiche der Gnaden zu ſehen, wo alle Glückſeligkeit auf uns wartet, auſser ſofern wir unſern Antheil an derſelben durch unſere Unwürdigkeit ſelbſt einſchränken, iſt eine praktiſch nothwendige Idee der Vernunft (C. 840. M. I. 971.). So iſt alſo eine ſyſtematiſche Einheit der Zwecke in der Welt

der Intelligenzen beſchaffen. Als bloſse Natur iſt ſie nur eine Sinnenwelt (*regnum naturae*), und wirkt nach phyſiſch nothwendigen Geſetzen. Als ein Syſtem der Freiheit aber iſt ſie eine intelligibele d. i. moraliſche Welt (*regnum gratiae*), und wirkt angemeſſen dem ſittlichen Werth der moraliſchen Intelligenzen. Dieſe ſyſtematiſche Einheit der Zwecke führt aber auch unausbleiblich auf die zweckmäſsige Einheit aller Dinge, die dieſes groſse Ganze ausmachen, und zwar die Idee der Sinnenwelt auf die zweckmäſsige Einheit aller Dinge nach allgemeinen Naturgeſetzen; die Idee der moraliſchen Welt aber auf die zweckmäſsige Einheit aller Dinge nach allgemeinen und nothwendigen Sittengeſetzen. Da nun die Naturgeſetze das für die ſpeculative Vernunft zur Erkenntniſs ſind, was die Sittengeſetze für die praktiſche Vernunft zum Handeln ſind, ſovereinigt die Idee einer moraliſchen Welt oder eines Reichs der Zwecke, eines Reichs der Gnaden, die praktiſche Vernunft mit der ſpeculativen, und nöthigt uns, die Welt als aus einer Idee entſprungen uns vorzuſtellen, d. i. an einen moraliſchen Weltſchöpfer (Gott) zu glauben. S. Ideal, 10. (C. 843.).

4. Dieſes Reich der Gnaden wird daher auch das Reich Gottes genannt, und iſt das höchſte Gut des Chriſtenthums. S. Chriſtenthum, 2. ff. Wenn daſſelbe in der Erfahrung, d. i. von Menſchen realiſirt wird, ſo daſs ſich Menſchen mit einander verbinden, nach Tugendgeſetzen zu leben, ſo heiſst es, als ein gemeines Weſen nach ethiſchen Geſetzen, nach der Analogie mit einem Staat nach Rechtsgeſetzen, ein ethiſcher Staat, d. i. ein Reich der Tugend (des guten Princips im Menſchen), obwohl man auch das unſichtbare allgemeine Reich der Zwecke ſo nennen kann, wonach es dann ein ſichtbares und unſichtbares Reich der Tugend giebt. Die

Idee eines ſolchen Reichs hat in der menſchlichen Vernunft ihre ganz wohl gegründete objective Realität (nehmlich nicht als Erkenntniſs, ſondern als Pflicht ſich zu einem ſolchen Staate zu vereinigen), ſubjectiv hingegen kann von dem guten Willen der Menſchen, des in ihnen wohnenden böſen Princips wegen, die einträchtige Hinwirkung derſelben zu dieſem Zweck nicht gehofft werden (R. 130.). Der Wunſch aller Wohlgeſinnten iſt daher: Matth. 6, 10.; aber wie können ſie dieſes bewirken (R. 141.)? Dieſes Reich unter der göttlichen moraliſchen Geſetzgebung heiſst auch die Kirche, ſ. Kirche und Kirchenglaube, 19. Dort wird die menſchlichen Augen unbemerkte Bearbeitung des guten Princips im Menſchen beſchrieben, wodurch es ſich im menſchlichen Geſchlecht eine Macht und ein Reich errichtet, welches der Welt unter ſeiner Herrſchaft einen ewigen Frieden zuſichert (R. 182. f.). Dieſes Reich der Tugend, als Ideal in ſeiner ganzen Vollkommenheit, unter der Regierung Gottes, des heiligen Geſetzgebers, gütigen Regierers und gerechten Richters, indem dieſe drei Functionen ſtets unvermengt ſind, ſo daſs er Ein Gott in drei Perſonen iſt, heiſst auch das Himmelreich (*regnum coeleſte, régne du ciel, royaume du ciel*) oder das Reich Gottes in der engſten Bedeutung. Es wird in der bibliſchen Geſchichte der Religion nicht nur als in einer zu gewiſſen Zeiten verweilten, aber doch nie ganz unterbrochenen Annäherung (Matth. 3, 2.; 4, 17.), ſondern auch in ſeinem Eintritte vorgeſtellt. Man kann es als eine bloſs zu gröſserer Belebung der Hoffnung, des Muths und der Nachſtrebung zu dieſem Reiche abgezweckte ſymboliſche Vorſtellung auslegen, wenn der Geſchichtserzählung von der Religion in der Bibel noch eine Weiſſagung (gleich als in ſibylliniſchen Büchern) von der Vollendung der groſsen Weltveränderung zu einem vollkommenen Reiche Gottes in dem Gemählde ei-

nes ſolchen ſichtbaren Reichs Gottes auf Erden (unter der Regierung ſeines wieder herabgekommenen Stellvertreters und Statthalters, *regis ſcilicet regni coeleſtis, roi ſpirituel et céleſte*) und der hier auf Erden unter ihm zu genieſsenden Glückſeligkeit (in der Apokalypſe) beigefügt wird, und ſo das Ende der Welt den Beſchluſs dieſer Geſchichte macht. Der Lehrer des Evangelii hatte ſeinen Jüngern das Reich Gottes auf Erden nur von der herrlichen, moraliſchen Seite gezeigt; nehmlich von der Seite, daſs wir in demſelben uns würdig machen ſollen, Bürger eines göttlichen Staats zu ſeyn. Er hatte ſie dahin angewieſen, was ſie zu thun hätten, ſich mit dem ganzen menſchlichen Geſchlecht dahin zu vereinigen. In Anſehung der Glückſeligkeit hingegen weiſet er ſie auf die zukünftige Welt hin, Matth. 5, 12. Der angeführte Zuſatz zur Geſchichte der Kirche ſtellt ſie nun als triumphirend (*regnum gloriae, régne de la gloire*) dar, ſ. Kirche, 6. (R. 202. f.). Wenn kommt nun alſo das Reich Gottes? fragten die Jünger. Jeſus antwortet: Das Reich Gottes kommt nicht in ſichtbarer Geſtalt. Man wird auch nicht ſagen: ſiehe hier, oder da iſt es. Denn ſehet, das Reich Gottes iſt inwendig in euch (Luc. 17, 21. f.) (R. 205. f.).

5. Hier wird nun ein Reich Gottes nicht nach einem beſondern Bunde, welches ein Meſſianiſches ſeyn würde, ſondern ein moraliſches (durch bloſse Vernunft erkennbares) vorgeſtellt. Das meſſianiſche Reich Gottes (*regnum divinum pactitium*) muſste ſeinen Beweis aus der Geſchichte ziehen; es wird daher in das meſſianiſche Reich nach dem alten (*lex vetus*), oder nach dem neuen Bunde (*lex nova*) eingetheilt (R. 206. *)).

Reichthum,

divitiae, richeſſe. Der Ueberfluſs an Mitteln zur Glückſeligkeit Anderer, Der Ueberfluſs beſtehet darin, daſs die Menge dieſer Mittel über das eigene Bedürfniſs hinausgeht (T. 124.).

Reid,

ſ. Hume, 7. a.

Reihe,

ſeries, série. Mit dieſem Namen bezeichnen die Mathematiker eine Menge von Gröſsen, deren jede nach einem gewiſſen allen gemeinſchaftlichen Geſetze beſtimmt iſt, ſ. Progreſſus, 1. Dieſen Ausdruck kann man aber auch auf Vorſtellungen überhaupt anwenden; und ſo giebt es denn auch z. B. Reihen von Schlüſſen. Weil die Gröſsen in jenen mathematiſchen Reihen Glieder, oder Theile, genannt werden, ſo kann man auch in einer Reihe von Schlüſſen, d. i. von welchen jeder nach einem allen gemeinſchaftlichen Geſetze beſtimmt wird, jeden dieſer Schlüſſe ein Glied oder einen Theil der Reihe nennen (C. 388.).

2. Die Reihe der Gröſsen ſteigt oder fällt, iſt aufſteigend oder abſteigend (*aſcendit, deſcendit*), nachdem die Glieder zu- oder abnehmen. In der Reihe der Schlüſſe hingegen iſt die Reihe aufſteigend oder regreſſiv, wenn ſie von den Folgen zu den Gründen, und abſteigend oder progreſſiv, wenn ſie von den Gründen zu den Folgen fortgeht (C. 388. und L. 209. f.).

Rein,

purus, *pur.* S. *Apriori*, 18. und 20. Rein heifst überhaupt, was mit nichts Fremdartigem vermifcht ift (1. C. 11.), insbefondere aber oder im transfcendentalen Verftande eine Vorftellung, wenn ihr keine Empfindung beigemifcht ift (C. 74.); oder wenn in ihr nichts angetroffen wird, was zur Empfindung gehört (C. 34.). Das Wort Vorftellung faffet alles in fich, was vermittelft des Erkenntnifsvermögens hervorgebracht wird, und wodurch, wenn es auf einen Gegenftand bezogen wird, eine Erkenntnifs des Gegenftandes entfteht. Solcher Vorftellungen giebt es nun hauptfachlich zwei fpecififch verfchiedene Arten, die finnlichen und die rationalen, die erftern heifsen Anfchauungen, die letztern Begriffe; die Anfchauung ift die uns im Gegenftande felbft oder der Nachbildung deffelben, welche fodann für den Gegenftand gilt, unmittelbar gegebene Vorftellung, der Begriff ift die Vorftellung, durch welche der Gegenftand vermittelft des Verftandes gedacht, und alfo nicht unmittelbar felbft vorgeftellt, fondern nur mittelbar erkannt wird. Wenn ich die Sonne entweder felbft, oder in einem Bilde, fehe, fo habe ich fie in der Anfchauung vor mir; denke ich mir aber, dafs fie ein felbftleuchtender Cörper ift, durch den die Erde Licht und Wärme erhält, fo erkenne ich fie in einem Begriffe, den fie mir weder unmittelbar felbft, noch in einem Bilde, fondern nur in einer vermittelnden Vorftellung vorftellt, durch den ich zwar eine Erkenntnifs, aber keine Anfchauung derfelben erhalte. S. Anfchauung und Begriff, auch Sinnlichkeit und Verftand.

2. Bei den Anfchauungen ift es gemeiniglich

der Fall, dafs unſre Sinne dabei mitwirken, wenn wir eine ſolche Anſchauung haben, oder vielmehr eine Einwirkung leiden, wodurch die Anſchauung möglich wird, ich habe z. B. die Anſchauung eines Baums, wenn ich ihn ſehe, die Anſchauung einer Muſik, wenn ich ſie höre, die Anſchauung eines Roſendufts, wenn ich ihn rieche, die Anſchauung der Süſsigkeit des Zuckers, wenn ich ſie ſchmecke, die Anſchauung der cörperlichen Geſtalt eines Würfels, wenn ich ihn (auſserdem, dafs ich ihn ſehe, auch) betaſte (weil er wohl ein perſpectiviſch gemahlter Cörper ſeyn könnte), die Anſchauung des Bildes eines abweſenden Gegenſtandes durch die Einbildungskraft, wenn es mir durch dieſe wirklich im innern Sinn dargeſtellt wird. In allen dieſen Fällen wirkt, bei den äuſsern Sinnen, etwas auf das Organ der Sinne, und zugleich entſteht eine Einwirkung auf den Sinn ſelbſt; im innern Sinn nehmen wir nur das letztere wahr. Der Sinn leidet alſo eine Einwirkung, und eben dadurch, dafs dieſes Leiden mit dem Bewufstſeyn kann verknüpft werden, iſt die Anſchauung möglich. Der Sinn leidet mit Bewufstſeyn eine Einwirkung, drückt man auch ſo aus, er wird afficirt. Die Wirkung ſelbſt, die dieſes Leiden oder Afficirtwerden auf unſere Vorſtellungsfähigkeit hat, in ſo fern ſie mit Bewufstſeyn verknüpft iſt, heifst die Empfindung. Sie iſt eine Modification des Zuſtandes unſers Vorſtellungsvermögens, bei welchem daſſelbe doch, vermittelſt des Bewufstſeyns, auch eine gewiſſe Thätigkeit oder Mitwirkung beweiſen mufs; denn wenn ich z. B. die Augen auf eine ſchöne Gegend gerichtet habe, aber im tiefen Nachdenken über eine mathematiſche Aufgabe verſunken bin, ſo bekomme ich keine Empfindung der Gegend, die Gegend wirkt zwar auf das Geſichtsorgan, afficirt aber den Sinn des Geſichts nicht. S. Empfindung.

3. Wir können aber Anſchauungen haben, in

denen nichts angetroffen wird, was zur Empfindung gehört, obwohl wir im innern Sinn empfinden müſſen, daſs wir ſie haben. Wenn ich mir z. B. einen Triangel vorſtelle, nehmlich nicht das Bild eines beſtimmten Triangels, ſondern bloſs einen Raum, der von drei Linien eingeſchloſſen iſt, ohne daſs die Linien in Anſehung ihrer Länge, oder die Winkel in Anſehung ihrer Gröſse beſtimmt ſind, ſo habe ich die Anſchauung eines geometriſchen Triangels überhaupt. Freilich ein Bild habe ich nicht, daſs ich aufs Papier werfen könnte, aber ein Begriff oder ein Gedanke iſt es doch auch nicht. Es iſt vielmehr ein Beſtreben der Einbildungskraft, ein Bild nach einer Regel darzuſtellen, und dieſe Darſtellung nennen wir zum Unterſchiede vom Bilde ein Schema. Obwohl wir nun im innern Sinn anſchauen, daſs wir ein ſolches Schema uns jetzt vorſtellen, und alſo der innere Sinn dabei durch uns ſelbſt afficirt wird, ſo iſt doch in dieſem Schema nichts zu finden, was zu der Wirkung eines Afficirtwerdens gehörte, die wir die Empfindung nennen. Wenn nun nichts von Empfindung in einer Vorſtellung angetroffen wird, ſo heiſst die Vorſtellung rein, und da ſie folglich nicht von auſsen durch die Sinne in uns hinein kommt, ſondern nur die mögliche Ordnung in den Verhältniſſen darſtellt, in welchen die Empfindungen ſich im Gemüth befinden können, ſo daſs dadurch mancherlei Geſtalten in den Anſchauungen möglich werden: ſo iſt ſie die reine Form der ſinnlichen Anſchauungen überhaupt, die folglich *a priori*, oder unabhängig von aller Erfahrung, und ſchon vor derſelben, im Gemüth angetroffen wird. Alles Mannigfaltige in den ſinnlichen Gegenſtänden muſs alſo in einem dieſer Verhältniſſe angeſchauet werden, da die ſinnlichen Gegenſtände von uns und für uns nicht anders als in dieſen Anſchauungen angeſchauet und (obwohl vermittelſt der Begriffe) erkannt werden können und vorhanden ſind. Daher heiſsen die ſinnlichen Gegenſtände nun auch Erſcheinun-

gen. Dieſe reine Form unſrer Sinnlichkeit aber heiſst reine Anſchauung, ſ. Anſchauung (C. 34. und 74. M. I. 37.). In dieſer Bedeutung giebt es nun: reine Begriffe, ſ. Begriff, empiriſcher; reine Erkenntniſſe, ſ. Erkenntniſs, reine; reine Urtheile, ſ. Urtheil, reines; reine Philoſophie, ſ. Philoſophie, reine; reine Erkenntniſsvermögen, ſ. Critik der reinen Vernunft, z. B. eine reine Vernunft, ſ. Vernunft, reine; eine reine praktiſche Vernunft, ſ. Vernunft, reine praktiſche, oder einen reinen Willen, ſ. Wille, reiner; eine reine Sittlichkeit, ſ. Sittlichkeit; ein reines Bewuſstſeyn, ſ. Bewuſstſeyn, 8. Daſs der Begriff des Reinen in Vorſtellungen und Erkenntniſſen keine Realität habe, folglich alle Vorſtellung und Erkenntniſs auf Empfindung beruhe und Empfindung enthalte, hat, obwohl vergeblich, zu zeigen verſucht: D. Chriſtian Gottlieb Selle, Mitglied und zuletzt Director der philoſophiſchen Claſſe der Königlichen Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin, in ſeinen Grundſätzen der reinen Philoſophie. Berlin 1788. 180 S. 8. Was das Reine einer einfachen Empfindungsart bedeutet, findet man im Art. Geſchmacksurtheil, 3. c. Beiſpiele.

Reizen,

afficiren, ſ. afficirt.

Relation,

Verhältniſs, *relatio*, *relation*. Iſt der Name derjenigen dynamiſchen Kategorien (Stammbegriffe des reinen Verſtandes, die das Daſeyn betreffen), welche das objective (d. i. nicht

willkührlich, ſondern nothwendig im Bewuſstſeyn verknüpfte) Verhältniſs im Daſeyn des Mannigfaltigen, vorſtellen (C. 106. 219.). Den Begriff des Verhältniſſes aber findet man erläutert im Art. Analogie. Man kann auch ſagen, die Relation iſt diejenige transſcendentale ſynthetiſche Einheit, durch welche die Verhältniſſe der Gegenſtände zu einander gedacht werden. Wenn ich die Relation zweier oder mehrerer Gegenſtände denke, ſo kann ich das nicht anders, als ſo, daſs ich ſie in die Zeit ſetze, und nach den drei Modis der Zeit ihr Daſeyn beſtimme (C. 219.). Und da kann ich folglich beſtimmen, was an ihnen beharrlich und was an ihnen wechſelnd iſt; wie ſie auf einander folgen; und welche von ihnen mit einander zugleich vorhanden ſind. Hiernach iſt ihr Daſeyn in Anſehung der Einheit aller Zeit beſtimmt. Die Relationskategorien ſind nun diejenigen, durch welche Nothwendigkeit in dieſe Zeitverhältniſſe der Gegenſtände gebracht wird. Der Verſtand bringt ſynthetiſche Einheit in das Daſeyn der Erſcheinungen nach Zeitverhältniſſen, wodurch jede Erſcheinung ihre nothwendige und allgemeingültige Stelle in der Zeit bekommt. Dieſe ſynthetiſche Einheit iſt von dreierlei Art. Das Daſeyn der Erſcheinungen wird

a. nach dem Verhältniſſe zu der Zeit ſelbſt beſtimmt, ſo daſs dadurch die Gröſse des Daſeyns, d. i. die Dauer allgemeingültig feſtſteht; dies geſchieht durch die ſynthetiſchen Einheiten oder die reinen Verſtandesbegriffe der Subſtanz und des Accidenz. Durch den erſten wird an jedem ſinnlichen Gegenſtand etwas als dauernd, und durch den andern etwas als wechſelnd an dieſem Dauernden beſtimmt, und dadurch vermittelſt der Inhärenz des Accidenz in der Subſtanz alle Succeſſion oder Folge der Veränderungen

überhaupt und Zeitdauer ſelbſt möglich gemacht;

b. nach dem Verhältniſſe der Erſcheinungen zu einander in der Zeit beſtimmt, ſo daſs dadurch die Reihe der Veränderungen nach einander allgemeingültig wird; das geſchieht durch die ſynthetiſchen Einheiten oder reinen Verſtandesbegriffe der Urſache und Wirkung. Durch den erſtern wird etwas als nothwendig vor etwas anderm vorhergehend, durch den letztern als nothwendig auf etwas anderes folgend beſtimmt, und dadurch vermittelſt der Conſequenz zwiſchen der Wirkung und ihrer Urſache die Objectivität der Succeſſion und Zeitfolge ſelbſt möglich gemacht;

c. nach dem Verhältniſs der Erſcheinungen zu einander in der Zeit beſtimmt, aber ſo, daſs dadurch der Inbegriff alles Daſeyns zu einer und derſelben oder zu gleicher Zeit beſtimmt wird; das geſchieht durch die ſynthetiſche Einheit oder den reinen Verſtandesbegriff der Wechſelwirkung. Hierdurch wird nun vermittelſt der Compoſition aus den in Wechſelwirkung ſtehenden Erſcheinungen eine ſubjective Succeſſion in den Erſcheinungen und das Zugleichſeyn oder die Gleichzeitigkeit möglich gemacht, die doch von der objectiven allgemeingültig kann unterſchieden werden.

Dieſe dreierlei Arten von Verſtandesbegriffen, die ſo das Verhältniſs der Gegenſtände unter einander ihrem Daſeyn in der Zeit nach beſtimmen, heiſſen nun die Kategorien der Relation, und die dadurch bewirkte Beſtimmung des Gegenſtandes ſelbſt die tranſcendentale Relation deſſelben (C. 262. M. I. 310.).

2. Die Relation giebt gewiſſe Grundſätze, die

im Art. Erfahrungsurtheil, II. C. 3. unter dem Namen: Analogieen der Erfahrung zu finden, und in den Art. Analogie der Erfahrung, Analogie der Subſtanzialität, Analogie der Urſache und Wirkung, und Analogie der Wechſelwirkung, erklärt ſind.

3. Die Relation iſt eigentlich derjenige Stammbegriff des reinen Verſtandes (die Kategorie), ohne welchen wir nicht Urtheile der Relation nach (kategoriſche, hypothetiſche und disjunctive) fällen könnten. Hätten wir nicht die angebohrne Anlage, die Art, wie Vorſtellungen unter einander ſo verbunden werden können, daſs ſie ſich durch einander beſtimmen, vermittelſt eines Begriffs (nehmlich des Verhältniſſes oder der Relation) zu denken: ſo könnten wir nicht gegebene Vorſtellungen einander zur Einheit des Bewuſstſeyns unterordnen, oder gar nicht urtheilen; auch wäre dann in unſerm Verſtande nicht die Rede von Prädicat und Subject, Accidenz und Subſtanz, von Folge und Grund, Wirkung und Urſache, von Gliedern der Eintheilung und dem eingetheilten Begriff, den Theilen und dem Ganzen, zu welchem ſie einander durch Wechſelwirkung verknüpfen. S. Accidenz, 3. Function, II. ff. und 20. Prädicat, Folge, Dependenz, beſonders aber den Art. Gemeinſchaft.

4. Die Relation kann nur eine reale äuſſere Beſtimmung ſolcher Dinge ſeyn, welche wir wahrnehmen können, und dieſe müſſen eine Relation zu einander haben. Denken wir uns übersinnliche Dinge, ſo müſſen wir dabei von der Zeit abſtrahiren. Dann verwandelt ſich aber der Gegenſtand in einen bloſsen Begriff, zu dem wir uns den Gegenſtand gar nicht anders, als nur etwa analogiſch mit ſinnlichen Gegenſtänden vorſtellen können. Denn eine Subſtanz ohne Zeit

gedacht ist blos ein Subject im Urtheil, ein Accidenz ohne Zeit ist ein Prädicat, eine Ursache ohne Zeit ist ein Grund, u. s. w. Man findet das noch mehr ins Licht gesetzt bei jeder Art der Relation, z. B. im Art. Accidenz, 5.

Verhältnismerkmahl, s. Merkmahl, aufserwesentliches, b.

Religion,

religio, religion. Mit dem Namen der Religion bezeichnet man, objectiv (die Religion als Gegenstand der Erkenntnifs) betrachtet, den Inbegriff aller unsrer Pflichten als göttlicher Gebote (F. 44. f.). Sie unterscheidet sich also dem Object (der Materie) nach nicht von der Moral. Ihr Unterschied von derselben ist blos formal, d. i. unsre Vernunft schreibt uns die moralischen Gesetze als göttliche Gebote vor, um der Moral durch die aus der Vernunft selbst erzeugte Idee von Gott auf den menschlichen Willen zu Erfüllung aller seiner Pflichten Einfluss zu verschaffen (F. 45.). S. Offenbarung, 3. Man kann daher auch sagen: die Religion ist die Moral in Beziehung auf Gott als Gesetzgeber (U. 441.). S. Moraltheologie, S. 377. Darum ist sie aber auch nur eine einzige, und es giebt nicht verschiedene Religionen, aber wohl verschiedene Glaubensarten an göttliche Offenbarung und deren statutarische Lehren (F. 45.). Daher findet sich auch das Christenthum, welches die schicklichste Form der sinnlichen Vorstellungsart des göttlichen Willens (Glaubensart an göttliche Offenbarung) ist, in der Bibel aus zwei ungleichartigen Stücken zusammengesetzt, dem Kanon und dem Organon der Religion. Der Kanon der Religion ist der reine Religionsglaube,

(ohne Statuten auf bloſse Vernunft gegründet), das Organon oder ſinnliche Vehikel der Religion iſt der Kirchenglaube oder Geſchichtsglaube, (der ganz auf Statuten beruht, und nur für dieſes oder jenes Zeitalter iſt). Allein bei Nennung des Religionsglaubens wird gemeiniglich der ſich auf Schrift gründende Kirchenglaube mit verſtanden, weil auch dieſes Leitzeug zum moraliſchen Zweck zu gebrauchen Pflicht iſt, aber der doch nicht nothwendig dazu gehört (F. 45. ff.). S. Kirchenglaube, 13. ff. Was nicht zum moraliſchen Zweck dient, z. B. der Glaube an etwas, was ſich auf das Zeugniſs Anderer geſchichtmäſsig gründet, iſt gar kein Stück der Religion; wird er aber nur als durch Furcht und Hoffnung aufgedrungen in der Seele erkünſtelt, ſo iſt er der Aufrichtigkeit, mithin der Religion gar zuwider (F. 57.). Daher müſſen auch alle Schriftauslegungen, ſo fern ſie die Religion betreffen, nach dem Princip der in der Offenbarung abgezweckten Sittlichkeit gemacht werden (F. 70.).

2. Subjectiv (die Religion als Erkenntniſs ſelbſt) betrachtet iſt Religion (theoretiſch) die Erkenntniſs aller unſrer Pflichten als göttlicher Gebote (P. 233. U. 477. R. 229. T. 102.), oder (praktiſch) die Maxime, ſie als ſolche zu befolgen (F. 45.), nicht als Sanctionen, d. i. willkührliche, für ſich ſelbſt zufällige Verordnungen eines fremden Willens, ſondern als weſentliche Geſetze eines jeden freien Willens für ſich ſelbſt, die aber dennoch als Gebote des höchſten Weſens angeſehen werden müſſen. Durch dieſe Erklärung wird mancher fehlerhaften Deutung des Begriffs einer Religion überhaupt vorgebeugt:

a. daſs in ihr, was das theoretiſche Erkenntniſs und Bekenntniſs betrifft, kein aſſertoriſches Wiſſen (ſelbſt nicht des Daſeyns

Gottes) gefordert wird. Alles, was hierin ohne Heuchelei möglich ist, ist nur der Speculation nach über die oberste Ursache der Dinge ein problematisches Annehmen (eine Hypothese); in Ansehung der Endabsicht unsers Wirkens aber ein freies assertorisches Glauben. Unser Streben nach dem höchsten Gut bedarf nehmlich der Idee von Gott, auf die alle moralische ernstliche (und darum gläubige) Bearbeitung zum Guten unvermeidlich gerathen muss, ohne darum ihr durch theoretisches Erkenntniss die objective Realität sichern zu wollen. Wenn etwas Pflicht des Menschen ist, so muss die allergeringste dazu unentbehrliche Erkenntniss (es ist möglich, dass ein Gott sei) (für die Gesinnung) schon hinreichend seyn;

b. wird durch diese Erklärung einer Religion überhaupt der irrigen Vorstellung, als sei sie ein Inbegriff besonderer auf Gott unmittelbar bezogener Pflichten, vorgebeugt, und dadurch verhütet, dass wir nicht (wie die Menschen ohnedem dazu sehr geneigt sind) ausser den ethisch bürgerlichen Menschenpflichten (von Menschen gegen Menschen) noch Hofdienste annehmen. Es giebt keine besondern Pflichten in einer allgemeinen Religion, denn wir können auf und für Gott nicht wirken. Wollte man die schuldige Ehrfurcht gegen ihn zu einer solchen Pflicht machen, so bedenkt man nicht, dass diese nicht eine besondere Handlung der Religion, sondern die religiöse Gesinnung bei allen unsern pflichtmäfsigen Handlungen überhaupt sei. Der Grundsatz Apost. Gesch. 5, 29. bedeutet: wenn statutarische Gebote der Menschen mit unbedingten Pflichten der Vernunft in Streit kommen, so muss jener ihr Ansehen diesen weichen, denn diese darf man nie übertreten. Wollte man aber unter dem, worin Gott mehr als den Menschen gehorcht werden muss,

die ſtatutariſchen von einer Kirche dafür ausgegebenen Gebote Gottes (die Religion in der Erſcheinung, die, ſubjectiv gedacht, der Glaube an die Satzungen der Kirche und die Macht der Prieſter iſt) verſtehen: ſo würde jener Grundſatz leichtlich das mehrmals gehörte Feldgeſchrei heuchleriſcher und herrſchſüchtiger Pfaffen zum Aufruhr wider ihre bürgerliche Obrigkeit werden können. Denn das durch die Vernunft Erlaubte, was die bürgerliche Obrigkeit gebietet, iſt gewiſs Pflicht; ob aber ſo etwas (in einem einzelnen Fall) durch göttliche Offenbarung geboten ſei, iſt (wenigſtens gröſstentheils) höchſt ungewiſs (R. 279. *) f.). Die reine Moralphiloſophie weiſs alſo von keiner Religionslehre als Lehre der Pflichten gegen Gott (T. 139.). Die Religionslehre aber als Princip der Beurtheilung aller ſeiner Pflichten als göttlicher Gebote (T. 102.) iſt ein integrirender Theil der allgemeinen Pflichtenlehre (deren beide Theile die Ethik und die Rechtslehre ſind) (T. 180.), und zwar gehört ſie zur Ethik oder philoſophiſchen Moral.

3. Das moraliſche Geſetz führt alſo, durch den Begriff des höchſten Guts, als des Objects und Endzwecks der reinen praktiſchen Vernunft, zur Theologie, und dieſe unmittelbar zur Religion, weil die Erkenntniſs unſrer Pflicht, und des darin uns von der Vernunft auferlegten Endzwecks (heilig und glückſelig zu werden), den Begriff von Gott zuerſt beſtimmt hervorbringen konnte, der alſo ſchon in ſeinem Urſprunge von der Verbindlichkeit gegen dieſes Weſen unzertrennlich iſt (P. 233. 235. U. 447. M. II. 1002.). S. Gott, 1. ff. und 44. Denn nur von einem moraliſch-vollkommenen (heiligen und gütigen, ohne welche Eigenſchaften der Begriff von Gott keine Grundlage

zur Religion ausmachen kann), zugleich auch allgewaltigen Willen können wir das höchste Gut zu erlangen hoffen, welches zum Gegenstande unsrer Bestrebung zu setzen uns das moralische Gesetz zur Pflicht macht. Auch hier bleibt daher alles uneigennützig und blofs auf Pflicht gegründet, ohne dafs Furcht oder Hoffnung als Triebfeder zum Grunde gelegt werden dürften, die als Principien den ganzen moralischen Werth der Handlungen vernichten. Ich kann das höchste Gut (nach welchem der Wunsch in keiner eigennützigen Seele aufsteigen kann, sondern durchs Moralgesetz geweckt werden mufs) nicht zu erlangen hoffen, als nur durch die Uebereinstimmung meines Willens mit dem eines heiligen und gütigen Welturhebers; aber nicht das bedingte Element des höchsten Guts (meine Glückseligkeit), sondern das unbedingte (die Befolgung des moralischen Gesetzes) ist dann der Bestimmungsgrund meines Willens (P. 233. f.). Die Religion giebt uns die Hoffnung, der Glückseligkeit dereinst in dem Maafse theilhaftig zu werden, als wir uns ihrer nicht unwürdig zu seyn bemühet haben (P. 233.). S. Würdig. Daher kann nun die Sittenlehre als Religion auch Glückseligkeitslehre genannt werden (P. 235), s. Glückseligkeitslehre, 2. Der Mensch erhält also vermittelst der praktischen Vernunft nur nach der Analogie mit einem Gesetzgeber aller vernünftigen Weltwesen eine blofse Leitung, die Gewissenhaftigkeit (welche auch *religio* *) genannt wird) als Verantwortlichkeit vor einem von uns selbst unterschiedenen, aber uns doch in-

*) Das Wort Religion kömmt nach *Lactantius* von *religare* verbinden her, weil die Religion gleichsam unsre Verpflichtung oder Verbindlichkeit in Ansehung Gottes ist.

nigſt gegenwärtigen heiligen Weſen (der moraliſch-geſetzgebenden Vernunft) ſich vorzuſtellen, und deſſen Willen den Regeln der Gerechtigkeit zu unterwerfen (T. 102.). Die drei Eigenſchaften, die alles in ſich enthalten, wodurch Gott der Gegenſtaud der Religion wird, ſind daher, daſs er iſt

a. der heilige Geſetzgeber und Schöpfer;

b. der gütige Regierer und Erhalter;

c. der gerechte Richter und Vergelter.

(P. 236. *)). S. Geheimniſs, 12. ff. und Regel *a priori*, Geſetz, göttliches.

4. Die Religion unterſcheidet ſich alſo dadurch innerlich von Superſtition, daſs die Religion (z. B. bei dem Anblick der furchtbaren Wirkungen der Natur) die Idee der Erhabenheit des Herrn der Natur in uns erweckt, ſofern wir nehmlich nur ſeinem Willen gemäſse Erhabenheit der Geſinnung bei uns ſelbſt erkennen; dahingegen die Superſtition Furcht und Angſt vor dieſem übermächtigen Weſen, deſſen Willen der erſchreckte Menſch ſich unterworfen ſieht, im Gemüthe gründet (U. 108. f.). S. Afterdienſt.

5. Die Religion kann daher auch nur auf dem angezeigten praktiſchen Wege gegründet werden, nehmlich ſo, daſs uns das Moralgeſetz zu Gott und unſrer Verpflichtung gegen ihn führt, aber nicht auf dem theoretiſchen Wege, oder ſo, daſs Gott irgend woraus erkannt und er ſodann als der moraliſche Geſetzgeber anerkannt würde. Selbſt dann, wenn eine Religion auf dieſem theoretiſchen Wege gegründet werden könnte, würde ſie in Anſehung der Geſinnung, worin doch ihr Weſentliches beſteht, wirklich von derjenigen

verſchieden ſeyn, in welcher der Begriff von Gott und die (praktiſche) Ueberzeugung von ſeinem Daſeyn aus Grundideen der Sittlichkeit entſpringt. Denn wenn wir die Allgewalt, Allwiſſenheit u. ſ. w. eines Welturhebers, als anderwärts her uns gegebene Begriffe vorausſetzen müſsten, um nachher unſere Begriffe von Pflichten auf unſer Verhältniſs zu ihm nun anzuwenden: ſo müſsten dieſe ſehr ſtark den Anſtrich von Zwang und abgenöthigter Unterwerfung bei ſich führen. Wenn hingegen die Hochachtung für das ſittliche Geſetz uns ganz frei, laut Vorſchrift unſrer eigenen Vernunft, den Endzweck unſrer Beſtimmung vorſtellt, ſo nehmen wir eine damit und zu deſſen Ausführung zuſammenſtimmende Urſache mit der wahrhafteſten Ehrfurcht in unſre moraliſchen Ausſichten mit auf und unterwerfen uns willig derſelben (U. 477. f.).

6. Die Theologie oder Lehre von Gott iſt auch gar nicht zur Erweiterung und Berichtigung unſrer Naturkenntniſs und überhaupt irgend einer Theorie, ſondern lediglich zur Religion, d. i. zum moraliſchen Gebrauche der Vernunft in ſubjectiver Abſicht nöthig (U. 478.). S. Theologie.

7. Von Religionsſecten. In der Religion ſelbſt kann es keine Sectenverſchiedenheit geben, denn ſie iſt einig, allgemein und nothwendig. Aber in dem Kirchenglauben, er mag nun bloſs auf die Bibel, oder auch auf Tradition gegründet ſeyn, iſt eine Sectenverſchiedenheit möglich. Sie entſteht nehmlich ſogleich, wenn der Glaube an das für Artikel der Religion gehalten wird, was bloſs Vehikel derſelben iſt (F. 70. f.). In Glaubensſachen iſt das Princip der Eintheilung, nach der angenommenen Denkungsart, das Weſentliche der Gottesverehrung, und dieſe alſo entweder Religion oder Superſtition, auch Heidenthum genannt (die einander wie A und

Nicht-A entgegengesetzt sind). Die Bekenner der Religion werden gewöhnlich Gläubige (*fideles*), die des Heidenthums Ungläubige (*infideles*) genannt. Religion ist derjenige Glaube, der das Wesentliche aller Verehrung Gottes in die Moralität des Menschen setzt. Das Heidenthum (*Ethnicismus*, *Idololatria*) ist derjenige Glaube, der das Wesentliche aller Verehrung Gottes nicht in die Moralität des Menschen setzt. *) Das Heidenthum ist aber von zweierlei Art, entweder ein thierisches (*Ethnicismus brutus*), dem es ganz und gar an dem Begriffe eines übernatürlichen und moralischen Wesens mangelt; und ein scheinbares Heidenthum (*Ethnicismus speciosus*), das etwas Anderes, als die Gesinnung eines sittlich wohlgeführten Lebenswandels, also das Nichtwesentliche der Religion, zum Religionsstück macht (F. 72. f.). Der reine Religionsglaube, objectiv gedacht, oder der Inbegriff der moralischen Glaubenssätze, die mithin mit dem Bewusstseyn ihrer Nothwendigkeit verbunden und *a priori* erkennbar, d. i. Vernunftlehren des Glaubens sind, hat rechtmäfsigen Anspruch auf Allgemeinheit und heifst in dieser Rücksicht der rationale Katholicismus (*catholicismus rationalis*). Subjectiv gedacht ist der Religionsglaube, der Glaube an jenen Inbegriff, der auf innern Gesetzen beruht, die sich aus jedes Menschen eigener Vernunft entwikkeln lassen (F. 44.). S. Kirchenglaube, 13. Der hierarchische Katholicismus hingegen ist ein Widerspruch (F. 73. f.), s. Kirchenglaube, 2. ff. Es soll gut seyn, dafs es vielerlei Religionen (eigentlich kirchliche Glaubens-

*) Röm. 1, 25. 28.

arten) in einem Staate giebt. Es ist das nehmlich ein Zeichen, dafs dem Volke Glaubensfreiheit ist gelassen worden, oder dafs Toleranz in Glaubenssachen Staatsprincip ist. Aber das ist eigentlich nur ein Lob für die Regierung. An sich aber ist ein solcher öffentlicher Religionszustand doch nicht gut, dessen Princip nicht Allgemeinheit und Einheit der wesentlichen Glaubensmaximen bei sich führt. Diese fordert doch der Begriff einer Religion, und jenes Princip sollte daher das Aufserwesentliche von dem Wesentlichen unterscheiden, indem der Streit nur von dem erstern herrühren kann. Der Unterschied der Meinungen, in Ansehung der gröfsern oder mindern Schicklichkeit oder Unschicklichkeit des Vehikels der Religion zu dieser als Endabsicht selbst (nehmlich die Menschen moralisch zu bessern), mag also allenfalls Verschiedenheit der Kirchensecten bewirken. Dieser Unterschied darf aber darum nicht Verschiedenheit der Religionssecten bewirken, welche der Einheit und Allgemeinheit der Religion, also der unsichtbaren Kirche, gerade zuwider ist. Aufgeklärte Katholiken und Protestanten werden also einander als Glaubensbrüder ansehen können, ohne sich doch zu vermengen, beide in der Erwartung (und Bearbeitung zu diesem Zweck), dafs die Zeit nach und nach die Förmlichkeiten des Glaubens (der freilich alsdann nicht ein Glaube seyn mufs, Gott sich durch etwas anders, als durch reine moralische Gesinnung günstig zu machen, oder zu versöhnen) der Religion selbst näher bringen werde. Selbst in Ansehung der Juden ist dieses, ohne die Träumerei einer allgemeinen Judenbekehrung (zum Christenthum als einem messianischen Glauben, der dem Judenthum als einer andern Secte dieses Glaubens entgegen gesetzt ist, indem nach dem erstern der Messias schon gekommen ist, nach dem letztern erst noch kommen soll), möglich, wenn unter ihnen, wie jetzt geschieht, geläuterte Religionsbegriffe erwachen. Sie können das Kleid des

nunmehro zu nichts dienenden, vielmehr alle wahre Religionsgesinnung verdrängenden, alten Cultus abwerfen. Denn bisher haben sie das Kleid ohne Mann (Kirche ohne Religion) gehabt, da nun aber der Mann ohne Kleid (Religion ohne Kirche) auch nicht gut verwahrt ist, so würden sie wohl thun (der Gedanke eines Philosophen ihrer Nation, Bendavid's), die Religion Jesu (mit ihrem Vehikel, dem Evangelium) öffentlich anzunehmen. Die Euthanasie (der glückliche Tod) des Judenthums ist die reine moralische Religion, mit Verlassung aller alten Satzungslehren, deren einige doch im Christenthum (als messianischem Glauben) noch zurückbehalten bleiben müssen. Der Beschluss des grosen Dramas des Religionswechsels auf Erden ist freilich, dass endlich alles Vehikel verschwinden und die reine moralische Religion allein übrig bleiben muss; allein diese Wiederbringung aller Dinge, da nur Ein Hirt und Eine Heerde statt finden soll, ist eine Idee, der wir uns nur nähern und so sie im Geiste herbeiführen können (F. 78. ff.).

Wenn aber gefragt wird: was ist zu thun, damit der Religionsglaube zugleich bessere Menschen mache, so kann die Verschiedenheit der Mittel eine Trennung in Principien bewirken, die selbst das Wesentliche der Religion überhaupt (in subjectiver Bedeutung) angehen (F. 81. f.). Die Aufgabe: wie ist die Wiedergeburt (als die Folge der Bekehrung, wodurch Jemand ein anderer, neuer Mensch wird) durch göttlichen unmittelbaren Einfluss (wie ihn derjenige glaubt, der alles Uebersinnliche zugleich für übernatürlich hält) möglich, und was hat der Mensch dabei zu thun, ist die einzige, welche (weil sie das Innere der Religion betrifft) zur Benennung zweier Religionssecten berechtigt (F. 82. f.) Die Aufgabe (die der wackere Spener *) mit Eifer allen

*) D. Philipp Jacob Spener, gab *Pia desideria* (homme

Lehrern der Kirche zurief) ist: der Religionsvortrag muſs zum Zweck haben, andere (nicht bloſs beſſere) Menſchen zu machen (F. 83.). Die Auflöſung dieſer Aufgabe iſt völlig myſtiſch ausgefallen, ſo wie man es vom Supernaturalismus in Principien der Religion erwarten konnte, der keine Beſſerung aus eigenen Kräften hoffen läſst (F. 84.). Es iſt nehmlich eine zwiefache myſtiſche Gefühlstheorie zum Schlüſſel der Aufgabe: ein neuer Menſch zu werden, vorgelegt worden; wo es nicht um das Object und den Zweck aller Religion, (den Gottgefälligen Lebenswandel, denn darinn ſtimmen beide Theile überein) zu thun iſt. Beide Partheien ſtreiten ſich nur um die ſubjectiven Bedingungen, und ſind auch darin einig, daſs hier nicht von der Tugend (daſs es natürlich damit zugehe), ſondern nur von der Gnade die Rede ſei. Die Spener-Frankiſche *) Secte oder der Pietismus behauptet, die radicale Veränderung fange mit einem Wunder, der Zerknirſchung und Zermalmung des Herzens in der Buſse, an, und endige mit dem, was man ſonſt als natürlich anzuſehen pflegt, weil es die Vernunft vorſchreibt, dem moraliſch-guten Lebenswandel. Die Mähriſch-Zinzendorffche **) Secte oder der Moravia-

---

Wunſche) heraus, die zuerſt im Jahr 1675, in einer Vorrede zu einer neuen Ausgabe von Joh. Arnds Poſtille enthalten waren, aber 1676 beſonders und zwar deutſch gedruckt wurden, unter dem Titel: Herzlich Verlangen nach Gottgefälliger Beſſerung der wahren evangel. Kirchen, ſammt einigen dahin einfältig abzweckenden chriſtlichen Vorſchlagen. Im Jahr 1678 kam es wieder lateiniſch heraus.

*) Sie hat dieſen Namen von Aug. Herrmann Franke, Speners Freunde, dem Stifter des Halliſchen Waiſenhauſes.

**) Sie hat dieſen Namen von dem berühmten Grafen Zinzendorf, dem Stifter derſelben, unter dem ſie zuerſt zu Herrnhut in der Lauſitz entſtand, wovon auch die Anhänger derſelben den Namen der Herrnhuter erhielten. Sie heiſsen auch böhmiſche Brüder, weil ſie ſich in Böhmen und Mähren vorzüglich ausbreiteten. Sie nennen ſich ſelbſt die evangeliſche Brüderunität und die evangeliſchen Brüder.

nismus behauptet, die radicale Veränderung fange durch die Vernunft an, die dem Menſchen ſeine Verwerflichkeit vorhält und zum Vorſatz bringt; aber die Ausführung dieſes Vorſatzes ſei ein Wunder, nehmlich das Bewuſstſeyn eines continuirlichen Beiſtandes Gottes (F. 85. ff.). Beides iſt Myſticismus und dem Orthodoxismus entgegengeſetzt, der in den Glauben an die reine Offenbarungslehre und die von der Kirche vorgeſchriebenen Obſervanzen (Beten, Kirchengehen und Sacramenten) neben dem ehrbaren (zwar mit Uebertretung untermengten, durch jene aber immer wieder gut zu machenden) Lebenswandel die Art ſetzt, Gott wohlgefällig zu werden. Zwiſchen dem Orthodoxismus und Myſticismus ſteht die bibliſche Glaubenslehre mitten inne, welche die Ueberlegenheit des überſinnlichen Menſchen in uns (welches, weil es unbegreiflich iſt, für übernatürlich gehalten wird) über den ſinnlichen lehrt. Dieſe Glaubenslehre kann vermittelſt der Vernunft aus uns ſelbſt entwickelt werden, und iſt die mit göttlicher Kraft auf aller Menſchen Herzen zur gründlichen Beſſerung hinwirkende und die Menſchen in einer allgemeinen (obzwar unſichtbaren) Kirche vereinigende, auf den Criticismus der praktiſchen Vernunft gegründete wahre Religionslehre (F. 92. ff.). S. Kirchenglaube, 6. ff.

8. Von der bibliſchen Auslegungskunſt (*hermeneutica ſacra*). In Anſehung des Statutariſchen in der Religion muſs ſich der Ausleger der Bibel erklären, ob ſein Ausſpruch als authentiſch, oder als doctrinal verſtanden werden ſoll. Bei der letztern (der philologiſchen) kann der eigentliche Zweck der Religionslehre (moraliſch beſſere Menſchen zu bilden) verfehlt und wohl gar verhindert werden. Alſo iſt die erſtere (die philoſophiſche), bei der die Vernunft (*a priori*) in moraliſcher Rückſicht bei Veranlaſſung einer

Spruchſtelle als Text der Bibel eine Lehre unterlegt, die einzige evangeliſch-bibliſche Methode der Belehrung des Volks in der wahren innern und allgemeinen Religion (F. 108. ff.). In Abſicht auf die Religion eines Volks iſt die moraliſche Auslegung authentiſch, d. i. ſo will Gott ſeinen in der Bibel geoffenbarten Willen verſtanden wiſſen. Denn Gott ſpricht durch unſre eigene (moraliſch-praktiſche) Vernunft, er iſt aber ein untrüglicher allgemein verſtändlicher Ausleger ſeines Worts in der Bibel, und es kann auch ſchlechterdings keinen andern (etwa auf hiſtoriſche Art) beglaubigten Ausleger ſeines Worts geben, weil Religion eine reine Vernunftſache iſt (F. 110. f.). So erklärte Maimonides oder Rabbi Moſes Ben Maimon, der im 12ten Jahrhundert lebte, die Schrift. Er ſagt z. B. (in ſeinem Buche: *More Nebochim*): Gott ſehen, heiſst einen Begriff von Gott haben. So Moſes. Moſes verbarg ſein Angeſicht (2 Moſ. 3, 6.), weil er ſich ſcheuete, Gott anzuſchauen, d. i. ſich in ſeinem Urtheil über Gott nicht übereilte, und eben deshalb iſt er des Anſchauens der Gottheit gewürdigt worden, d. i. ſein Urtheil war richtig (2 Moſ. 34, 6.). Die jungen unerfahrnen Köpfe übereilten ſich, und ſahen nur, wie Gott zu ſeinen Füſsen einen ſapphirähnlichen Stein hatte (2 Moſ. 24, 10.), d. i. ihre Erkenntniſs von Gott war ſinnlich. Gott ſprach zu Moſe (2 Moſ. 24, 1.), d. h. es entſtanden bei ihm Vorſtellungen, die dem Willen oder der Weisheit Gottes gemäſs waren. Wenn die Propheten ſagen: Gott befahl (Jerem. 43, 1.), Gott wirkte (Jeſ. 43, 13.), Gott ſendete (Jeſ. 48, 16.), Gott rief (Jeſ. 49, 1.), ſo heiſst das nun: ſie übergehen die phyſiſchen und moraliſchen Mittelurſachen, oder die zufälligen Veranlaſſungen, und eignen die Wirkung Gott, als der erſten Ur-

ſache aller Dinge zu. S. Kirchenglaube, 11. und Auslegung der Offenbarung.

9. Werden philologiſch-antiquariſche Kenntniſſe immer nöthig ſeyn, damit der Theologe den Bibelglauben erhalte, oder wird die Vernunft den Gebrauch derſelben zur Religion dereinſt von ſelbſt, und alſo blos der Philoſoph ihn mit allgemeiner Einſtimmung anzuordnen im Stande ſeyn? Das letztere liegt wenigſtens in der Idee 1 Cor. 15, 24. 28. (F. 112. f.). S. Kirchenglaube, 12.

10. Kant gab heraus: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloſsen Vernunft. Königsberg, 1793. 296 S.; zweite vermehrte Auflage, 1794. 314 S. Er hatte ſchon vorher (ſ. Moraltheologie, 2.) gezeigt: daſs Moral unumgänglich zur Religion führt, und ſich dadurch zu der Idee eines machthabenden moraliſchen Geſetzgebers erweitert, in deſſen Willen der Endzweck des Menſchen Endzweck der Weltſchöpfung iſt (R. IX. f.). Wenn die Moral an der Heiligkeit ihres Geſetzes einen Gegenſtand der gröſsten Achtung erkennt, ſo ſtellt ſie auf der Stufe der Religion an der höchſten, jene Geſetze vollziehenden Urſache einen Gegenſtand der Anbetung vor, und erſcheint in ihrer Majeſtät (R. X. f.). Nicht die Beſchaffenheit dieſes Gegenſtandes ſelbſt, denn dieſe hatte Kant ſchon in andern Schriften aus der Moral abgeleitet, ſondern die Religion in Beziehung auf die menſchliche Natur, die theils mit guten, theils mit böſen Anlagen behaftet iſt, trägt nun K. in dieſem Buch als reine philoſophiſche Religionslehre (die ſich alles, auch die Bibel, zu Nutze macht), abgeſondert von allem Heterogenen, vor (R. XIX. f.). Kant leitet alſo in dieſer Schrift die Religion nicht aus bloſser Vernunft ab, ſondern gründet ſie zugleich auf Geſchichts- und Offenbarungslehren und zeigt immer die Uebereinſtimmung der reinen prak-

tiſchen Vernunft mit denſelben (daſs ſie der Religion aus bloſser Vernunft nicht widerſtreiten). Die Religionslehre, die folglich hier vorgetragen wird, iſt nicht eine reine, ſondern auf eine vorliegende Geſchichte angewandte Religionslehre (T. 182.). Sie zerfällt in folgende vier Abhandlungen:

1. Stück. Von der Einwohnung des böſen Princips neben dem guten; oder über das radicale Böſe in der menſchlichen Natur. Dieſes Stück ſtand zuerſt in der Berliniſchen Monatsſchrift, April, 1792. K. handelt in demſelben von der Sünde, oder dem natürlichen moraliſchen Verderben und dem Urſprung deſſelben;

2. Stück. Vom Kampf des guten Princips mit dem böſen um die Herrſchaft über den Menſchen. Dieſes Stück handelt vom Kampf der Sünde mit der Sittlichkeit, und enthält zugleich die reinen Vernunftvorſtellungen über die Perſon und den Zweck Jeſu, über Genugthuung und Rechtfertigung, über den Teufel und ſein Reich und über die Wunder.

3. Stück. Vom Sieg des guten Princips über das böſe und der Stiftung eines Reichs Gottes auf Erden. Dieſes Stück handelt von der Erlöſung oder iſt eine Abhandlung über die Kirche, den Kirchenglauben und das Reich Gottes. Es enthält die reinen Vernunftvorſtellungen über die heilige Schrift, den ſeligmachenden Glauben, das Ende der Welt, Auferſtehung, Gericht und Ewigkeit der Höllenſtrafen, über die Geheimniſſe, Trinität, Berufung, Genugthuung und Erwählung.

4. Stück. Vom Dienſt und Afterdienſt unter der Herrſchaft des guten Princips, oder von Religion und Pfaffenthum.

Dieſes Stück handelt von der wahren und falſchen Religioſität, oder iſt eine Abhandlung über natürliche, jüdiſche und chriſtliche Religion, über die Gnadenwirkungen und über die Gnadenmittel.' (R. XX. XXVII. f.)

Da Offenbarung doch auch reine Vernunftreligion in ſich begreifen kann, ſo betrachtet K. in dieſer Schrift das Chriſtenthum als eine ſolche Offenbarung. Er hält die einzelnen Sätze deſſelben bloſs fragmentariſch an die moraliſchen Begriffe der reinen Vernunftreligion, und zeigt, wie daſſelbe zum reinen Vernunftſyſtem der Religion zurückführt. Dieſes Vernunftſyſtem der Religion wird nun hier, zwar nicht in theoretiſcher Abſicht (dann würde auch die techniſch-praktiſche Abſicht, folglich die Unterweiſungsmethode in der Religion, als eine Kunſtlehre, dazu gezählt werden müſſen), aber doch in moraliſch-praktiſcher Abſicht ſelbſtſtändig und als eigentliche Religion vorgetragen. Es ergiebt ſich in dieſer Unterſuchung, daſs zwiſchen Vernunft und Schrift Einigkeit anzutreffen ſei; ſonſt würden wir auch zwei Religionen in Einer Perſon haben, welches ungereimt iſt. Wäre alſo keine Einigkeit zwiſchen Vernunft und Schrift, ſo wäre Vernunftreligion die eigentliche Religion, was die Schrift lehrt aber nur ein Cultus. Da nun der Cultus nicht (ſo wie Religion) Zweck an ſich ſelbſt iſt, ſondern nur als Mittel einen Werth hat: ſo würden ſich beide nicht gut mit einander verbinden laſſen, ſondern ſich immer wie Oel und Waſſer von einander ſcheiden, das Reinmoraliſche (die Vernunftreligion) aber würde immer oben auf ſchwimmen (R. XXI. ff.).

In dieſem Buche, beſonders im vierten Stück, ſind nun noch folgende Begriffe über die Religion, und die Arten derſelben (der Form nach), aufgeſtellt.

11. Religion der Gunſtbewerbung, gottesdienſtliche Religion, ſ. Gnadenwirkung, 9.

12. Gelehrte Religion, *religio docta, religion docte*), diejenige, von der man Andere nur vermittelſt der Gelehrſamkeit (in und durch welche ſie geleitet werden müſſen) überzeugen kann. Eine ſolche Religion iſt nicht allgemein mittheilbar, weil nicht alle Menſchen gelehrt ſind (R. 232. f.). Die chriſtliche Religion iſt das Beiſpiel einer gelehrten (R. 247.). S. Offenbarung.

13. Geoffenbarte (oder einer Offenbarung benöthigte) Religion (*religio revelata, religion révelée*), diejenige, in welcher ich vorher wiſſen muſs, daſs etwas ein göttliches Gebot ſei, um es als meine Pflicht anzuerkennen (R. 231.). Sie kann auch Pflichten gegen Gott, als göttliche Gebote, enthalten; d. i. ein Materiale der Religion, als einen Gott zu leiſtenden Dienſt (*ad praeſtandum*). Eine ſolche Religion kann keinen Theil der reinen philoſophiſchen Moral ausmachen, ſo gegründet ſie ſonſt auch ſeyn möchte (T. 181. f.). Ein Beiſpiel einer geoffenbarten (wenigſtens dafür angenommenen) Religion iſt die chriſtliche (R. 235. f.). S. auch Religion, natürliche.

14. Gottesdienſtliche Religion, ſ. Religion der Gunſtbewerbung.

15. Moraliſche Religion (*religio moralis, religion morale*), ſ. Gnadenwirkung, 9. Sie iſt eigentlich allein Religion zu nennen.

16. Natürliche Religion, allgemeine Vernunftreligion (*religio naturalis, religion naturelle*), diejenige, in der ich zuvor

wiſſen muſs, daſs etwas Pflicht ſei, ehe ich es für ein göttliches Gebot anerkennen kann (R. 231.). Wenn man nehmlich die Religion nach ihrem erſten Urſprunge und ihrer innern Möglichkeit eintheilt: ſo iſt ſie entweder die natürliche oder die geoffenbarte. Vorſtehende Erklärung iſt alſo diejenige, nach welcher die natürliche Religion der geoffenbarten entgegen geſetzt wird. Theilt man aber die Religion nach der Beſchaffenheit derſelben, die ſie der äuſsern Mittheilung fähig macht, ein: ſo iſt ſie auch entweder die natürliche, d. i. diejenige, von der (wenn ſie einmal da iſt) Jedermann durch ſeine Vernunft überzeugt werden kann, oder die gelehrte, ſ. Religion, gelehrte. Dieſe letzte Unterſcheidung iſt ſehr wichtig, denn man kann aus dem Urſprunge einer Religion allein auf ihre Tauglichkeit oder Untauglichkeit, eine allgemeine Menſchenreligion zu ſeyn, nichts folgern. Das kann man aber aus ihrer Beſchaffenheit allgemein mittheilbar zu ſeyn, oder nicht; denn dieſe Beſchaffenheit macht den weſentlichen Charakter einer jeden Menſchen verbindenden Religion aus (R. 232. f.). Die natürliche Religion kann aber auch geoffenbart ſeyn, wenn die Menſchen durch den bloſsen Gebrauch ihrer Vernunft auf ſie von ſelbſt hätten kommen können. Wenn alſo eine ſolche durch Offenbarung eingeführte Religion einmal da iſt, und öffentlich iſt bekannt gemacht worden, ſo kann forthin Jedermann ſich von ihrer Wahrheit durch ſich ſelbſt und ſeine eigene Vernunft überzeugen. In dieſem Falle iſt die Religion objectiv eine natürliche, obwohl ſubjectiv eine geoffenbarte, weshalb ihr auch der erſtere Name eigentlich gebührt. Geſetzt nehmlich, der Urſprung derſelben durch übernatürliche Offenbarung käme gänzlich in Vergeſſenheit, ſo würde eine ſolche Religion doch nicht das Mindeſte dabei verlieren. Mit

der Religion aber, die ihrer innern Beſchaffenheit wegen nur als geoffenbarte angeſehen werden kann, iſt es anders bewandt. Dieſe würde mit ihren Urkunden aus der Welt verſchwinden (R. 233. f.). Jede geoffenbarte Religion muſs doch aber auch gewiſſe Principien der natürlichen enthalten. Denn Offenbarung kann zum Begriff einer Religion nur durch die Vernunft hinzugedacht werden, weil der Begriff der Religion ſelbſt, als von einer Verbindlichkeit unter dem Willen eines moraliſchen Geſetzgebers abgeleitet, ein reiner praktiſcher Vernunftbegriff iſt. Alſo iſt jede geoffenbarte Religion einerſeits eine natürliche, andererſeits aber eine gelehrte Religion (R. 234.). Die natürliche Religion iſt alſo Moral (in Beziehung auf die Freiheit des Subjects) verbunden mit dem Begriff desjenigen, was ihrem letzten Zwecke Effect verſchaffen kann (dem Begriffe von Gott als moraliſchen Welturheber) und bezogen auf Unſterblichkeit. Sie iſt (wegen ihrer Gültigkeit für Jedermann) eine Weltreligion, und bedarf Lehrer, aber nicht Vorſteher. Denn durch Vernunftreligion jedes Einzelnen exiſtirt noch keine Kirche, als allgemeine Vereinigung, und wird auch durch dieſe Idee nicht beabſichtigt. S. Gemeinſchaft. Man kann auch nachleſen: Jakobs philoſophiſche Abhandlung über die Religion, in ſeinen vermiſchten philoſophiſchen Abhandlungen. Halle 1797. 8. S. 115. ff.

Reproduction,

ſ. Apprehenſion, 4. und Einbildungskraft.

Reproductive

Einbildungskraft, ſ. Einbildungskraft, 3.

Republik,

platoniſche, ſ. Plato, 7.

Reſtringiren,

reſtringere, *reſtreindre*. So nennt man das Einſchränken, oder das Grenzen Setzen, das Beſchränken. Wenn K. ſagt, die Schemata reſtringiren die Kategorien, ſo heiſst das, ſie ſchränken ſie auf gewiſſe Bedingungen ein. Die Gröſse (Quantität) iſt z. B. eine Kategorie, und ihr Schema iſt die Zahl (ſ. Gröſse, 5.); ohne die Zahl kann nun von uns keine Gröſse gedacht werden, d. i. die Zahl reſtringirt die Gröſse auf eine Bedingung ihres Gebrauchs, die auſser dem Verſtande (in der Sinnlichkeit) liegt; denn die Zahl iſt zwar der Verſtandesbegriff der Gröſse, aber zugleich mit der ſinnlichen Vorſtellung der Zeiterzeugung in der Auffaſſung der Anſchauung eines Gegenſtandes verknüpft.

2. Mit der Kategorie iſt daher in uns immer ein ſolches Schema verbunden, welches macht, daſs wir durch ſie nur einen ſinnlichen Gegenſtand erkennen können. Wollen wir aber von dieſem Schema abſtrahiren, ſo bleibt immer nur ein bloſs logiſcher Begriff übrig, der zum Denken überhaupt dient, durch den wir aber keinen Gegenſtand erkennen. Alle Gröſse z. B., die wir uns durch Zahl vorſtellen, und anders können wir uns keine Gröſse vorſtellen, iſt bloſs eine Gröſse in der Erſcheinung. Daher iſt die Zahl eigentlich die Gröſse in der Erſcheinung (*numerus eſt quantitas phaenomenon*). Nehmlich durch die Sinnlichkeit allein werden uns Gegenſtände zum Erkennen gegeben, nur kann uns aber die Sinnlichkeit nichts

als Phänomene oder Erſcheinungen liefern, d. i. ſolche Gegenſtände, welche nach der Beſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit geformt, und folglich ſelbſt nur Vorſtellungen in unſerm Gemüth ſind; alſo iſt das Schema eigentlich, als eine Vorſtellung, die aus der Sinnlichkeit und durch dieſelbe entſpringt, ſelbſt das Phänomen, oder der ſinnliche Begriff eines ſinnlichen Gegenſtandes überhaupt, in Uebereinſtimmung mit der Kategorie. Das heiſst, jeden Gegenſtand, den wir erkennen wollen, müſſen wir zwar durch eine Kategorie erkennen, allein da der Gegenſtand uns allein durch die Affection der Sinnlichkeit dargeſtellt werden kann, ſo muſs auch die durch die Affection der Sinnlichkeit gegebene Materie des Gegenſtandes ſich in die Form unſrer Sinnlichkeit kleiden. Dieſe iſt das Schema, das zu einem beſtimmten Verſtandesbegriff gehört, durch den wir den Gegenſtand erkennen wollen. Aber dieſes Schema iſt nun auch, wie wir hieraus ſehen, die reſtringirende Bedingung der Kategorie.

3. Die Kategorie iſt alſo ein auf ſinnliche Vorſtellungen eingeſchränkter Begriff. Die Gröſse z. B. in ihrer reinen Bedeutung, ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit, würde von Dingen überhaupt gelten, und wir würden uns durch ſie vorſtellen können, wie ſie an ſich ſind; aber da wir uns keine Gröſse anders, als durch das Schema derſelben, die Zahl, vorſtellen können, ſo können wir uns durch den Begriff der Gröſse auch nur die Dinge vorſtellen, wie ſie erſcheinen, d. i. die Kategorie der Gröſse iſt nur auf ſinnliche Vorſtellungen eingeſchränkt. Man kann dem Begriff der Gröſse, wenn man dabei von der Zahl abſtrahirt, oder die ſinnliche Beſtimmung, wie vielmal Eins in einem Gegenſtande geſetzt wird, wegläſst, keine andere, als eine bloſs logiſche Bedeutung geben, da er dann nicht die Beſchaffenheit eines Objects, ſondern nur eines Begriffs

vorſtellt, nehmlich den Umfang deſſelben. D. Kategorien ſind alſo, ohne Schemate, nur Functionen des Verſtandes zu Begriffen, ſtellen aber keinen Gegenſtand vor. Ihre Bedeutung kommt ihnen erſt von der Sinnlichkeit, die den Verſtand realiſirt (ſeinen Begriffen Gegenſtände giebt), indem ſie ihn zugleich reſtringirt oder auf bloſs ſinnliche Gegenſtände einſchränkt (C. 186. f. M. I. 211.). S. Schema.

Revolution,

Staatsumwälzung, *conſtitutionis everſio*, *révolution*. Dieſen Namen führt eine Veränderung der (fehlerhaften) Staatsverfaſſung, wenn ſie vom Volk verrichtet wird. Das Beiſpiel einer ſolchen Revolution haben wir in unſern Zeiten in Frankreich *) gehabt, wo durch Volksaufſtand, der ſich aber immer den Schein der Rechtmäſsigkeit zu geben ſuchte, die Monarchie abgeſchafft wurde, wozu die fehlerhafte Finanzverwaltung, und der daraus entſprungene Mangel an Mitteln, die Staatsbedürfniſſe zu befriedigen (das Deficit), die Veranlaſſung gab (U. 178. ff.).

2. Die Veränderung der (fehlerhaften) Staatsverfaſſung (die wohl bisweilen nöthig ſeyn mag) heiſst hingegen Reform, wenn ſie vom Souverän ſelbſt verrichtet wird. Bei einer nöthigen Staatsveränderung iſt dieſe Reform die einzige rechtmäſsige, jede andere iſt unerlaubt und verwerflich, wenn auch die Veranlaſſung

*) „Man kann in Frankreich eine ziemliche Bücherſammlung zuwege bringen, aus denen man lernen kann, nicht ſowohl was Revolutionen nützen, als wie ſie herbeigeführt werden, und lernt man daraus die Kunſt, Revolutionen zu vermeiden, ſo iſt keine Sammlung nützlicher, als dieſe.“ Genius des neunzehnten Jahrhunderts, 1802. 3. St. S. 292. f.

dazu noch ſo drückend und die Folgen derſelben noch ſo wohlthätig ſeyn ſollten; denn es iſt bei derſelben zuerſt die Rede vom Recht. Die Reform kann aber, wenn ſie geſchieht, nur die ausübende Gewalt, nicht die geſetzgebende treffen; denn die geſetzgebende Gewalt iſt der Souverän ſelbſt, der allein die Verwaltung der ausübenden Gewalt reformiren kann, ſ. Regent. Iſt eine Staatsverfaſſung ſo beſchaffen, daſs das Volk durch ſeine Repräſentanten (z. B. im Parlament) der ausübenden Gewalt und dem Repräſentanten derſelben (z. B. dem Miniſter) geſetzlich widerſtehen kann — welche dann eine eingeſchränkte Verfaſſung heiſst —, ſo iſt dieſer Widerſtand doch nicht activ (der Widerſtand einer willkührlichen Verbindung des Volks, die Regierung zu einem gewiſſen thätigen Verfahren zu zwingen), ſondern nur negativ (d. i. Weigerung des Volks, z. B. im Parlament). Was nehmlich hier rechtlich geſchehen kann, iſt, daſs das Volk den Forderungen nicht immer willfahrt, deren Befriedigung die Regierung zur Staatsverwaltung nöthig zu haben vorgiebt. S. Regierung (K. 179. ff.).

3. Wenn eine Revolution einmal gelungen, und eine neue Verfaſſung gegründet iſt, ſo kann die Unrechtmäſsigkeit des Beginnens und der Vollführung derſelben die Unterthanen von der Verbindlichkeit, ſich der neuen Ordnung der Dinge als gute Staatsbürger zu fügen, nicht befreien. Wenn z. B. auch ein groſser Theil der Unterthanen in Frankreich von der Unrechtmäſsigkeit der franzöſiſchen Revolution überzeugt iſt, ſo können ſie ſich darum doch nicht weigern, derjenigen Obrigkeit (dem erſten Conſul) ehrlich zu gehorchen, die jetzt die Gewalt hat. Nach ähnlichen Grundſätzen kann aber auch der entthronte Monarch (der jene Umwälzung überlebt) wegen ſeiner vorigen Geſchäftsführung nicht in Anſpruch genommen, noch weniger aber geſtraft werden, wenn er in den Stand eines Staatsbürgers zurückgetreten iſt (K. 181.).

4. Zieht aber der entthronte Monarch das Wageſtück vor, ſich von dem Staat zu entfernen, um als Prätendent das Abentheuer der Wiedererlangung deſſelben (es ſei durch ingeheim angeſtiftete Gegenrevolution, oder durch Beiſtand anderer Mächte) zu beſtehen: ſo bleibt ihm ſein Recht an demſelben unbenommen. Denn der Aufruhr, der ihn aus ſeinem Beſitz vertrieb, war ungerecht, und er kann alſo ſein Recht ſuchen. Haben aber andre Mächte das Recht, ſich dieſem verunglückten Oberhaupt zum Beſten in ein Staatenbündniſs zu vereinigen, bloſs um jenes vom Volk begangene Verbrechen nicht ungeahndet zu laſſen? Sind ſie berechtigt und berufen, eine in jedem andern Staat durch Revolution zu Stande gekommene Verfaſſung in ihre alte mit Gewalt zurückzubringen, um ſie nicht als Skandal für alle Staaten beſtehen zu laſſen? Dies iſt eine Frage, die zum Völkerrecht gehört, und die Kant nicht beantwortet hat. Offenbar iſt dieſe Frage zu verneinen; denn ein Staat hat gar kein Recht, ſich in die innere Staatsverwaltung eines andern unabhängigen Staats zu miſchen (K. 182.).

Rhetorik,

ſ. Kunſt, ſchöne, m.

Richten,

iudicare, *iuger*. S. Geheimniſs, 8. und 24. Wenn Jemand der Urheber einer Handlung iſt, ſo kann ſie ihm ſo zugerechnet werden, daſs dieſe Zurechnung rechtliche Folgen bei ſich führt, dies heiſst richten. Diejenige, phyſiſche oder moraliſche, Perſon aber, welche rechtskräftig zuzurechnen die Befugniſs hat, heiſst der Richter oder auch der Gerichtshof (*judex ſ. forum*, *juge ou*

cour de juſtice) (K. XXIX.). Der oberſte Richter (*ſupremus judex, juge ſuprême*) iſt derjenige, deſſen Rechtsſpruch unabänderlich (inappellabel) iſt. Er iſt eine der drei Gewalten im Staate, die zuſammen den allgemein vereinigten Willen vorſtellen (K. 169. f.).

Rigoriſt,

rigoriſta, rigoriſte, ſ. Latitudinarier, 2. Man muſs den Rigoriſten in der Moral von dem Phantaſtiſch-Tugendhaften wohl unterſcheiden. Beide räumen zwar keine in Anſehung der Moralität gleichgültigen Dinge ein, aber mit dem Unterſchiede, daſs der Rigoriſt darunter verſtehet, daſs es nichts gebe, was nicht in Beziehung auf das Sittengeſetz ſtehe, ſo daſs es, wenn es weder geboten noch verboten ſei, nicht wenigſtens durch daſſelbe erlaubt werde; der Phantaſtiſch-Tugendhafte hingegen meint, es ſei alles entweder geboten oder verboten. Der letztere beſtreuet ſich alle ſeine Schritte und Tritte mit Pflichten als mit Fuſsangeln, und findet es z. B. nicht gleichgültig (bloſs erlaubt), ob er ſich mit Fleiſch oder Fiſch nähre (R. 52. f.).

Rohigkeit,

Laſter der, ſ. Laſter, 8.

Ruhe,

quies, repos. So nennt man die beharrliche Gegenwart an demſelben Orte. Die Ruhe kann (wie Gehler nach Leibnitz (*Nouveaux Eſſ. ſur l'entend. hum. p. Raſpe l. II. ch. VIII.* §. 2. p. 85.) will, Art. Ruhe) nicht durch den Man-

gel der Bewegung, oder den Zuſtand des unbewegten Cörpers erklärt werden; denn alsdann wäre ſie = o, und lieſse ſich gar nicht conſtruiren. Nur dann, wenn man die Ruhe durch die beharrliche Gegenwart an demſelben Ort*) erklärt, kann dieſer Begriff auch durch die Vorſtellung, daſs Ruhe alſo eine Bewegung mit unendlich kleiner Geſchwindigkeit eine endliche Zeit hindurch (*motus evanescens*) ſei, conſtruirt, mithin zu nachheriger Anwendung der Mathematik auf Naturwiſſenſchaft genutzt werden (N. 10. 13.), ſ. Bewegung, 7.

2. Man kann die abſolute oder vollkommene Ruhe (*quies abſoluta, repos abſolu*) von der relativen (*quies reſpectiva, repos reſpectif*) unterſcheiden. Abſolute Ruhe heifst die beharrliche Gegenwart an demſelben Ort des abſoluten Raums, und iſt eine bloſse Idee, ſ. Bewegung, abſolute. Relative Ruhe hingegen iſt die beharrliche Gegenwart an demſelben Ort des relativen Raums, und iſt die wirkliche Ruhe in der Erfahrung. Nach den Lehren der Sternkunde ruhet ein Himmelscörper in Beziehung auf einige, z. B. die Sonne in Beziehung auf ihre Planeten, und iſt zugleich in Beziehung auf andere in Bewegung, z. B. die Sonne in Beziehung auf andere Fixſterne. Beides aber iſt relative Ruhe und auch relative Bewegung, ſ. Bewegung, 4. ff.

3. In der Sammlung einiger bisher unbekannt gebliebenen kleinen Schriften von I. Kant, herausgegeben von Fr. Theod. Rink. Königsberg, 1800. 80 S. 8. findet ſich eine kleine Schrift von K (S. 7. ff.), mit der Ueberſchrift: Neuer Lehrbegriff der Bewegung und

*) So lange der Cörper an dem Ort bleibt, wo er ſich befindet, ſo lange ruht er.

Ruhe, und der damit verknüpften Folgerungen in den erſten Gründen der Naturwiſſenſchaft; die, wie die übrigen viere, bisher nicht zur allgemeinern Kunde kam. Sie iſt eigentlich ein Programm, mit welchem Kant ſeine Sommervorleſungen im Jahr 1758, zu Königsberg, 4. ankündigte. Kant unterſucht in derſelben die Begriffe der Bewegung, der Ruhe, imgleichen der mit der letztern verbundenen Trägheitskraft, und verwirft die bisherigen Vorſtellungen darüber (S. 8.).

a. Neue Begriffe der Bewegung und Ruhe. Wenn ein Cörper ſeine Beziehung auf gewiſſe äuſsere Gegenſtände, die ihn zunächſt umgeben, nicht ändert, ſo wird man ſagen: er ruhe. Er (iſt nehmlich alsdann an demſelben Ort beharrlich gegenwärtig, oder) verändert dann ſeinen Ort nicht, indem der Ort eines Dinges durch die äuſsere Beziehung deſſelben gegen andere, die um ihn ſind, erkannt wird. Beziehe ich aber dieſen Cörper mit den ihn zunächſt umgebenden äuſsern Gegenſtänden auf eine Sphäre von weiterm Umfange, ſo wird ſich mein Urtheil von der Ruhe dieſes Cörpers vielleicht ändern müſſen, und dieſes mein Urtheil kann ſich bei neuen Ausſichten immer verändern. Sitze ich z. B. in einem Schiffe, und eine Kugel liegt vor mir auf dem Tiſche, ſo ruhet ſie in Beziehung auf den Tiſch und das Schiff. Aber eben dieſe Kugel bewegt ſich doch mit dem Schiff etwa von Morgen gegen Abend in Beziehung auf die Ufer des Fluſſes; dennoch bewegt ſich eben dieſe Kugel mit der viel gröſsern Geſchwindigkeit der Erde in ihrer täglichen Umwälzung um die Axe von Abend gegen Morgen; ja eben dieſe Kugel iſt mit der ganzen Kugel der Erde in ihrem jährlichen Lauf um die Sonne in einer noch ſchnellern Bewegung von Abend gegen Morgen, obwohl in einer ganz andern Richtung; was noch mehr iſt, dieſelbe Kugel iſt mit der Erde und dem ganzen Son-

nenſyſtem wieder in einer ganz eigenen Bewegung, man weiſs nicht, nach welcher Richtung und mit welcher Geſchwindigkeit. Und nun weiſs ich nicht mehr, ob meine Kugel ruhe oder ſich bewege, wohin und mit welcher Geſchwindigkeit. Jetzt wird man einſehen, daſs uns in dem Ausdruck der Bewegung und Ruhe etwas fehlet; man ſoll ihn niemals in abſolutem Verſtande brauchen, ſondern immer reſpective, als relative Bewegung und Ruhe, d. i. in Beziehung auf andere äuſsere Gegenſtände, die den Cörper umgeben. Man ſoll niemals ſagen: ein Cörper ruhet, ohne hinzu zu ſetzen: in Beziehung auf dieſe oder jene Dinge. Nun nehme man zwei Cörper an, deren der eine B in Anſehung aller uns zunächſt bekannten Gegenſtände ruhet, der andere A aber gegen ihn mit einer beſtimmten Geſchwindigkeit anrückt. Die Kugel B mag nun in einer noch ſo unveränderten Beziehung gegen andere äuſsere Gegenſtände beharren (d. i. ruhen), ſo iſt ſie darin doch nicht, wenn man ſie in Anſehung der bewegten Kugel A betrachtet. Denn die Beziehung der beiden Kugeln A und B iſt gegenſeitig, in der Beziehung, in welcher A zu B ſteht, ſteht auch B zu A. Die Kugel B, welche in Anſehung gewiſſer Gegenſtände ruhend genannt wird, nähert ſich um eben ſo viel der Kugel A, als dieſe ſich der Kugel B nähert. Wenn alſo auch die Kugel B in Anſehung anderer äuſserlichen Gegenſtände in Ruhe iſt, ſo befindet ſie ſich doch in Anſehung der bewegten Kugel A in gleichmäſsiger Bewegung. Wenn man nehmlich bloſs auf die beiden Kugeln A und B allein ſieht, kann man da wohl aus dem, was zwiſchen beiden vorgeht, abnehmen, daſs einer von beiden Cörpern ruhe und bloſs der andere ſich bewege, und welcher von ihnen ruhe oder ſich bewege? Unerachtet der Cörper in Anſehung der andern nächſten Gegenſtände des Raumes in Ruhe ſeyn mag, ſo iſt er doch in Anſehung der Kugel B in relativer Bewegung. Wenn eine zwölf-

pfündige Kanonenkugel in der Gegend von Paris vom Morgen gegen Abend wider eine Mauer geſchoſſen wird, ſo ſagt zwar jeder, die Kanonenkugel bewegte ſich und die Mauer ruhete, aber beides iſt doch nur wahr in Beziehung der ſie zunächſt umgebenden Gegenſtände. Allein da die Kanonenkugel 600 Fuſs in der Secunde durchläuft, und die Erde in der Breite von Paris beinahe eben die Bewegung, aber von Abend gegen Morgen hat, ſo hat das Pulver bloſs die Bewegung der Kugel mit der Erde von Abend gegen Morgen aufgehoben, und es iſt alſo die Frage, ob nicht vielmehr die Mauer in Bewegung ſei und die Kugel ruhe. Das Phänomen der Veränderung giebt nichts anders zu erkennen, als daſs beide einander genähert werden. Man ſehe alſo den Raum, der zwiſchen beiden Cörpern zurückgelegt wird, dividirt durch die Zeit, in der es geſchieht, als die Summe der beiderſeitigen Geſchwindigkeiten an; man ſpreche: wie ſich verhält die Summe der Maſſen A und B zu der Maſſe des Cörpers A, ſo verhält ſich die gegebene Geſchwindigkeit zu der Geſchwindigkeit des Cörpers B, welche die Geſchwindigkeit von A übrig läſst, wenn man ſie von der gedachten Totalgeſchwindigkeit abzieht. Alsdann wird man die ganze vorgegangene Veränderung unter beide Cörper gleich vertheilt haben und mit dieſen gleichen Kräften werden ſie einander auch im Stoſse treffen. Hieraus folgt:

α. Es iſt unmöglich, daſs ein Cörper gegen einen anlaufen ſollte, der in abſolnter Ruhe iſt;

β. Wirkung und Gegenwirkung iſt in dem Stoſse der Cörper immer gleich.

Siehe den Art. Bewegung V, B. und Bewegung, abſolute und relative (S. 8. ff.)

b. Von der Trägheitskraft. Man würde vielleicht niemals einen Cörper für völlig ruhig

und dennoch dem auf ihn eindringenden widerſtehend angenommen haben, wenn nicht aus der Erfahrung erhellete, daſs er bei dieſem Schein der Ruhe in einem jeglichen handelnden mit gleichem Grade entgegen wirkte. Nun aber der Schein dieſer Ruhe in Anſehung des ſtoſsenden Cörpers aufgedeckt worden iſt, ſo leuchtet von ſelbſt ein, daſs dieſe Trägheitskraft ohne Noth erdacht ſei, und bei jedem Stoſse eine Bewegung eines Cörpers gegen einen andern mit gleichem Grade ihm entgegen bewegten angetroffen werde. Die Cörper ſcheinen alſo nur in völliger Ruhe die Trägheitskraft als eine innere Kraft an ſich zu haben, aber ſie haben ſie nur in relativer Bewegung gegen den anlaufenden Cörper wirklich, in relativer Ruhe gegen den anlaufenden Cörper hingegen iſt ſie ein bloſser Schein. Dies erhellet auch aus folgenden Gründen:

α. Es mag ein Cörper, wenn er in Ruhe iſt, noch ſo viel Kräfte haben: ſo müſſen ſie doch alsdann gewiſs in ihm im Gleichgewicht ſeyn. Wie ſoll es denn zugehen, daſs der ruhende Cörper ſich plötzlich ſelbſt in eine gegen die Seite des anlaufenden überwiegende Bewegung (Widerſtand) verſetzen ſoll, ſobald der ſtoſsende Cörper ihn berührt?

β. Es würde auch der leidende Körper ſelbſt von dem Stoſse keine Bewegung bekommen, denn der Stoſs und die Gegenwirkung würden ſich einander aufheben, auch würde ſich das durch den Stoſs aufgehobene Gleichgewicht den Augenblick drauf von ſelbſt wieder herſtellen, d. i. der geſtoſſene Cörper müſste alsbald nach dem Stoſse wieder ruhig ſeyn (S. 14. ff.).

c. Von dem Geſetze der Continuität, in ſo ferne es von dem Begriffe der Trägheitskraft unzertrennlich iſt. Im Jahr 1758

war K. noch ein transſcendentaler Realiſt, und als ein ſolcher konnte er das phyſiſche Geſetz der Continuität nicht erklären (ſ. Continuität, 17.), und hielt damals die Continuität nur für ein logiſches Geſetz. Daher meinte er, daſs Ruhe auch als eine unendlich kleine Bewegung anzuſehen ſei, wäre nur ein logiſcher Kunſtgriff. Ja er meinte ſogar, das phyſiſche Geſetz der Continuität lieſse ſich widerlegen. Dieſes Geſetz, auf den gegenwärtigen Fall angewandt, lautet ſo: ein Cörper, der den andern in Bewegung ſetzt, wirkt auf den andern durch alle unendlich kleine Zwiſchengrade von der Ruhe an bis zur beſtimmten Geſchwindigkeit. Alle Wirkung des anlaufenden Cörpers auf den ruhenden geſchieht nach und nach vermittelſt einer Folge von unendlich vielen kleinen Momenten der Drückung. Kant zeigt nun, daſs man dieſes Geſetz annehmen müſſe, wenn man den Begriff der Trägheitskraft retten wolle. Dieſer Grund fällt aber weg, weil es mit dieſem Geſetz in der That ſeine Richtigkeit hat, ſ. Continuität. Kant zeigt nun durch einen dogmatiſchen Grund, warum die berühmteſten Naturkundiger dieſes Geſetz nicht einmal als Hypotheſe wollen gelten laſſen. Es möge nehmlich noch ſo ein unendlich kleines Moment ſeyn, womit ein Cörper auf einen andern in einem Augenblick wirkt, und welches ſich in einem beſtimmten Zeittheilchen zu einer gegebenen Geſchwindigkeit häuft, ſo ſei doch dieſes Moment immer eine plötzliche (d. i. keine continuirliche) Wirkung. Dieſer Grund hätte freilich ſeine Richtigkeit, wenn Cörper, Bewegung und Ruhe, Dinge an ſich ſelbſt und nicht bloſse Phänomene (Erſcheinungen) wären; allein da ſie das letztere ſind, ſo iſt gar nichts abſolut einfaches alſo auch nicht abſolut einfache Momente des Uebergangs aus einem Zuſtande in den andern vorhanden, weil dieſes gegen die Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung Raum und Zeit ſeyn würde. S.

Continuität. Dieſer Grund, von der Continuität hergenommen, fällt alſo nun weg (S. 17. ff.).

d. Schlüſſel zur Erläuterung der Geſetze des Stoſses nach dem neuen Begriffe der Bewegung und Ruhe. Beide Cörper (A und B) ruhen alſo nach dem Stoſse beziehungsweiſe auf einander, wenn ſie nehmlich einander geradezu getroffen haben und man von aller Federkraft abſtrahirt. Man nehme aber den Cörper B als ruhend in Anſehung des Raums umher und von 2 Pfund Maſſe —, den Cörper A aber in Beziehung auf eben den Raum als bewegt und von 3 Pfund Maſſe an. Weil man nun dem Cörper B nach den (in a.) angeführten Sätzen beziehungsweiſe auf A eine Geſchwindigkeit von 3 Graden, dem A aber gegen B von 2 Graden beilegen muſs, ſo werden durch den Stoſs dieſe zwei gleichen Kräfte einander aufheben und beide werden gegen einander reſpective ruhen. Weil aber B, welches beziehungsweiſe auf die andern Gegenſtände ruhete, dieſem zufolge eine auf A relative Bewegung von 2 Graden hatte, ſo wird eben dieſe auch dem umgebenden Raume parallel und in gleicher Geſchwindigkeit mit dem Cörper B müſſen zuerkannt werden. Nun hebt der Stoſs von A dieſe Bewegung von 2 Graden in B auf, alſo wird der ihn umgebende Raum (auf welchen nicht gewirkt wird) fortfahren ſich nach der vorigen Richtung des Cörpers B zu bewegen, d. i. der Cörper B wird in entgegengeſetzter Richtung mit 2 Graden Geſchwindigkeit nebſt dem in Anſehung B ruhenden Cörper in Beziehung auf den ſie umgebenden Raum fortrücken. Wenn zwei Cörper A und B von eben den Maſſen wie vorher, A aber mit 3 Graden und B mit 2 in entgegengeſetzter Richtung gegen einander anlaufen: ſo müſſen die Geſchwindigkeiten 3 und 2 ſummirt und (nach a.) ſo vertheilt werden, daſs A 2 Grade und B 3 Grade Geſchwindigkeit bekommt, womit ſie ſich folglich durch die Gleichheit der entgegengeſetzten

Kräfte in relative Ruhe gegen einander verſetzen. Weil nun durch die relative Bewegung der beiden Cörper gegen einander in B eine Geſchwindigkeit von 3 Grad geſetzt wurde, B aber beziehungsweiſe auf den äuſsern Raum nur 2 Grad Geſchwindigkeit hatte: ſo wird B mit 1 Grade Geſchwindigkeit und der in Beziehung auf B ruhende Cörper A gleichfalls mit 1 Grade Geſchwindigkeit, in der Richtung, darin A den Stoſs that, fortbewegt werden (S. 21. ff.). S. Bewegung, S 610. ff.

S.

Sache,

ſ. Sachheit.

Sachenrecht,

ſ. Recht, Sachenrecht.

Sacherklärung,

Realdefinition, *definitio rei, definitio realis, definition des choſes, definition réelle.* Dieſen Namen führt diejenige Erklärung, die zur Erkenntniſs des Objects, ſeinen innern Beſtimmungen nach, zureicht, indem ſie die Möglichkeit des Gegenſtandes aus innern Merkmalen darlegt (deducirt) (L. 221.). Seiner innern Beſtimmung nach heifst aber, ſo wie es an und für ſich ſelbſt (nicht durch Vergleichung mit einem andern Object) beſtimmt werden muſs. Den Gegenſtand beſtimmen heifst ihm ein ſolches Prädicat beilegen, daſs dadurch ein ſynthetiſches Urtheil entſteht, und die Möglichkeit einer ſolchen ſynthetiſchen Verknüpfung zeigt eben die Möglichkeit des Gegenſtandes. Daher iſt jede Sacherklärung zu-

gleich eine synthetiſche Erklärung, obwohl nicht umgekehrt auch eine jede ſynthetiſche Erklärung eine Sacherklärung iſt. Wir finden in der Mathematik Beiſpiele von Realdefinitionen; z. B. ein Kreis iſt diejenige ebene Figur, welche von einer geraden Linie beſchrieben wird, die ſich um ihren einen ruhenden Endpunct bis wieder zu ihrer erſten Lage herumbewegt. Ein Beiſpiel der Sacherklärung aus der Philoſophie findet man im Art. Mein. Die Kategorien aber kann man nicht real definiren, d. i. die Möglichkeit ihres Objects verſtändlich machen (C. 300.).

2. Die Namenerklärung, Nominaldefinition (*definitio nominalis*, *definitio nominis*, *definition des noms*, *definition nominale*) hingegen iſt diejenige Erklärung, welche die Bedeutung enthält, die man willkührlich einem gewiſſen Namen hat geben wollen, und die daher nur das logiſche Weſen ihres Gegenſtandes bezeichnet, oder bloſs zur Unterſcheidung deſſelben von andern Objecten dient (L. 221.). Ein Beiſpiel der Namenerklärung des Kreiſes iſt: ein Kreis iſt eine ebene Figur von einer einzigen Linie (Umring oder Umkreis genannt) ſo eingeſchloſſen, daſs die geraden Linien, welche bis zu derſelben, aus einem innerhalb der Figur befindlichen Puncte, gezogen werden, alle einander gleich ſind (Euklides Elem. 1. B. 15. Erklär.). Eine Namenerklärung kann übrigens ſynthetiſch, aber auch analytiſch ſeyn; aber eine jede analytiſche Erklärung iſt nur eine Namenerklärung. Ein Beiſpiel der Namenerklärung aus der Philoſophie findet man auch im Art. Mein. Die gegebenen Erklärungen der Sacherklärung und Namenerklärung ſind Namenerklärungen, dieſe gelten aber in der Logik ſtatt der Sacherklärungen, weil die ganze Logik nur eine analytiſche Wiſſenſchaft iſt, indem in derſelben die Ge-

genſtände bloſs Begriffe ſind. Da aber in der Logik die Begriffe doch auch ihre Realität haben, d. i. nicht chimäriſche Vorſtellungen ſeyn müſſen (welches freilich durch bloſse Analyſis gezeigt wird), ſo kann man auch ſagen, daſs in der Logik die Namenerklärungen zugleich Sacherklärungen ſind und beides hier zuſammenfällt oder einerlei iſt.

3. Ueberhaupt muſs eine Erklärung zureichen, die Sache zu unterſcheiden. Iſt nun ein Begriff derſelben innerlich, d. i. ohne etwas anders damit zu vergleichen, zur Unterſcheidung der Sache zureichend, ſo iſt er es gewiſs auch äuſserlich; wenn er aber innerlich nicht dazu zureichend iſt, ſo kann er doch in gewiſſer Beziehung äuſserlich dazu zureichend ſeyn, nehmlich in Vergleichung des zu erklärenden Begriffs (des Definitums) mit andern. Allein die unumſchränkte äuſsere Zulänglichkeit dazu iſt ohne die innere nicht mögich (L. 222.). Nun enthält eine Nominaldefinition bloſs äuſsere Merkmahle, die aus der Vergleichung des zu erklärenden Begriffs mit andern ſich ergeben, und daher bloſs das Verhältniſs dieſes Begriffs zu andern. Alſo wird eine Nominaldefinition nur comparativ hinreichend ſeyn, dahingegen eine Realdefinition es in aller Rückſicht iſt.

4. Erfahrungsgegenſtände erlauben bloſse Namenerklärungen, weil die Syntheſis der empiriſchen Begriffe niemals vollſtändig ſeyn kann (indem man in der Erfahrung immer noch mehr Merkmahle des Begriffs entdecken kann). Leibnitz irrt alſo, wenn er (*Nouv. Eſſ. ſur l'entend. hum. par Raſpe l. III, ch. III.* §. 19. p. 252.) ſagt: die Namenerklärung des Goldes, die von ſeinem Weſen hergenommen werde, und ſeine ſenſibeln Eigenſchaften angebe, ſei zugleich eine Sacherklärung, weil wir die Erfahrung machten, daſs es einen ſolchen Cörper gebe. Wir kennen das Weſen des Gol-

des und jedes Erfahrungsgegenſtandes nicht vollſtändig, ſondern immer nur zum Theil, daher erhellet daraus nie die Möglichkeit des Objects. Die Namenerklärungen gegebener Verſtandesbegriffe ſind von einem Attribut hergenommen; Realdefinitionen hingegen aus dem Weſen der Sache, dem erſten Grunde der Möglichkeit. Die letztern enthalten alſo das, was jederzeit der Sache zukommt, das Realweſen derſelben (L. 222.).

5. Die Erklärungen, die bloſs verneinend ſind, können auch nicht Realdefinitionen heiſsen; weil verneinende Merkmahle nicht zur Erkenntniſs der Sache ihrer innern Möglichkeit nach dienen können. Verneinende Merkmahle können aber doch zur Unterſcheidung einer Sache von andern eben ſo gut dienen, als bejahende; daher können ſie Namenerklärungen geben. Ein einfaches Ding iſt, was keine Theile hat, iſt eine ſolche verneinende Namenerklärung. — In Sachen der Moral müſſen immer Sacherklärungen geſucht werden, dahin muſs alles unſer Beſtreben gerichtet ſeyn; denn in der Moral kommt alles auf die Möglichkeit der Tugenden an, die uns zur Pflicht gemacht werden, nicht das bloſse Unterſcheiden der ſittlichen Begriffe, ſondern das Handeln nach denſelben iſt hier die Hauptſache. In der Mathematik entſtehen die Realdefinitionen aus der Auflöſung der Aufgaben, denn dieſe lehren die Möglichkeit der Gegenſtände, deren Begriffe in den Nominaldefinitionen erklärt worden ſind, ſ. Aufgabe. Die Begriffe der Mathematik ſind willkührlich, folglich können ſie auch immer real definirt werden, d. i. die Möglichkeit deſſen, was die Nominaldefinition ausſagt, kann gezeigt werden, wodurch die Nominaldefinition ſich in eine Realdefinition verwandelt (L. 222.).

6. Die Erklärung iſt genetiſch, eine Cauſaldefinition oder Urſachserklärung (*definitio*

genetica, *definition cauſale*), wenn ſie einen Begriff giebt, durch welchen der Gegenſtand *a priori in concreto* kann dargeſtellt werden (L. 222.). Es wird alſo in der genetiſchen Erklärung die Art und Weiſe der Entſtehung des Erklärten (Definitums) gedacht. Die genetiſche Erklärung iſt eine Sacherklärung. Man denkt nehmlich in einer genetiſchen Erklärung die Art und Weiſe, wie das Erklärte entſtehen kann. Da nun, wenn das Erklärte innerlich unmöglich wäre, gar keine Art und Weiſe ſeines Entſtehens ſtatt finden könnte, ſo kann aus einer genetiſchen Erklärung die Möglichkeit des erklärten Gegenſtandes aus innern Merkmahlen erkannt werden. So iſt die (1) angegebene Sacherklärung zugleich eine genetiſche, auch ſind die eigentlichen mathematiſchen Definitionen alle genetiſch, indem ſie alle die Erzeugungsart des Erklärten lehren; die andern ſind bloſs logiſche Definitionen, oder Erklärungen des Begriffs. Die genetiſchen Erklärungen geben aber nur immer Eine Erzeugungsart des Erklärten an, es kann aber deren zuweilen mehrere geben. Man lernt aber doch aus ihnen wenigſtens Eine Art der möglichen Hervorbringung einer Sache, und daher ſind ſie von vorzüglichem Nutzen in ſolchen Fällen, wo uns daran gelegen iſt, das Entſtehen der Objecte zu veranlaſſen. Sobald eine genetiſche Erklärung von einem Erfahrungsgegenſtande möglich iſt, enthält ſie auch ein Erzeugungsgeſetz *a priori*, denn ſie ſagt nicht, wie der Gegenſtand entſteht, ſondern entſtehen muſs. Dann iſt aber der Gegenſtand in Beziehung auf ſeine Erzeugung nicht empiriſch. Hiernach läſst ſich folgendes beurtheilen. Wer in ſich ſelbſt oder in andern Menſchen Erkenntniſſe, Geſinnungen, Gemüthsbewegungen, Fertigkeiten hervorbringen will, muſs die Erzeugungsart derſelben ſtudiren. Der Künſtler muſs ebenfalls die Hervorbringungsart ſeiner Kunſtwerke deutlich kennen. Prediger müſſen ſich eben-

falls genetiſche Erklärungen zu bilden ſuchen. In dieſen Beziehungen haben alſo genetiſche Erklärungen einen ganz vorzüglichen Werth, wenn ſie gleich zuweilen zu enge ſind, und nicht begrenzen (*definiunt*), ſo daſs mehrere Erzeugungsarten möglich bleiben (Steinbart Anleit. des menſchl. Verſt. 1. Th. §. 127.). Gemeiniglich verdienen ſolche Erklärungen nicht den Namen der genetiſchen; denn ſie lehren oft nur, was gemeiniglich geſchieht, nicht aber was geſchehen muſs. Grün iſt die Farbe, welche aus der Miſchung des Blauen mit dem Gelben entſteht, wäre nur dann genetiſch, wenn man das Geſetz (die Regel *a priori*) kennte, nach welchem aus blau und gelb grün werden muſs.

7. Die Bedingung: daſs der Gattungsbegriff (*genus, genre*) und der Begriff des ſpecifiſchen Unterſchiedes (*differentia ſpecifica, difference ſpecifique*) die Erklärung ausmachen ſollen, gilt nur in Anſehung der Namenerklärungen in der Vergleichung. Für die Sacherklärungen in der Ableitung gilt dieſe Regel nicht (L. 223.). S. übrigens: Erklärung und Begriff, 11—13.

Kant. Logik, §. 106. und 107. Anm. S. 221. ff.

Sachheit,

Realität, *realitas, realité*. Die Beſchaffenheit eines Gegenſtandes, daſs er zu den Objecten eines für uns möglichen Erkenntniſſes gezählt werden kann. S. Realität. Was dieſe Beſchaffenheit hat, heiſst eine Sache (U. 459.). S. auch Bejahung.

2. Das Wort Sache wird aber auch dem Wort Perſon entgegengeſetzt. Da heiſst Sache, in pſychologiſcher Bedeutung, dasjenige, was in ſeiner Vorſtellung nicht das Ich haben kann, der-

gleichen alſo die vernunftloſen Thiere ſind, mit denen man daher nach Belieben ſchalten und walten kann (A. 3.). Sache iſt, in juridiſcher Bedeutung, ein Ding, was keiner Zurechnung fähig iſt (K. XXIII.); was aber in ſeiner Vorſtellung nicht das Ich haben kann, iſt keiner Zurechnung fähig, und wir wiſſen nicht, ob Weſen möglich ſind, die in ihrer Vorſtellung das Ich haben können, ohne daſs ſie der Zurechnung fähig ſind. Denn eigentlich iſt es der Mangel an Zurechnungsfähigkeit, was etwas, in dieſer juridiſchen Bedeutung, zu einer Sache macht. Ein jedes Object der freien Willkühr, welches ſelbſt der Freiheit (Möglichkeit nach moraliſchen Geſetzen zu handeln) ermangelt, heiſst daher Sache (*res corporalis*), weil ihm ſeine Handlung nicht zugerechnet werden kann (K. XXIII.).

3. Auch bei den Weſen, deren Daſeyn nicht auf unſerm Willen beruht, fragen wir: wozu ſind ſie da? Weil wir nehmlich in der Natur organiſche, d. i. ſolche Weſen finden, in welchen jedes einzelne Glied für alle übrigen, und alle übrigen Glieder für dieſes einzelne, unentbehrlich ſind: ſo ſind wir durch die Beſchaffenheit unſres Verſtandes genöthigt, ſelbſt der Natur bei ihren Producten einen Zweck unterzulegen. Sind nun jene Weſen vernunftlos, ſo kann ihr Zweck, oder wozu ſie da ſind, nicht in ihnen ſelbſt liegen, d. i. ſie können nicht um ihrentwillen da ſeyn, und ſie haben alſo nur einen relativen Werth, d. i. einen ſolchen, der von dem Bedürfniſs andrer Weſen abhängt. Sie können daher nur als Mittel, und nicht als Selbſtzwecke, geſchätzt werden, und eben darum heiſsen ſolche Weſen, in moraliſcher Bedeutung überhaupt, Sachen, indem nur die Freiheit des Willens (die praktiſche Vernunft) ein Weſen zu einem abſoluten Zweck oder Selbſtzweck, ſo wie der Zurechnung fähig, machen kann (G. 65.). S. Perſonalität.

Sättigung,

ſatietas, ſaturatio, raſſaſſiement, ſaturation, Den Namen der Sättigung führt überhaupt derjenige Grad des Vergnügens, auf welchen Ekel folgt. Wenn man z. B. ein angenehmes Buch auf einmal durchlieſet, ſo folgt gemeiniglich Ekel darauf; man hat ſich alſo daran geſättigt. Wir ſättigen uns daher, wenn wir Speiſen genieſsen, eigentlich niemals, ſondern eſſen und trinken nur zur Genüge. Nur der Unmäſsige, der ſoviel genieſst, daſs ſein Magen nichts mehr aufnehmen will, ſättigt ſich. So ſagt man auch in der Chemie, ein Auflöſungsmittel iſt geſättigt, wenn es von einem Cörper ſoviel aufgelöſet hat, als es nur kann; z. B. das Waſſer mit Salz. Thut man, wenn das Waſſer mit Salz geſättigt iſt, noch mehr hinein, ſo bleibt dieſes letzte Salz unaufgelöſet.

Sagacität,

Nachforſchungsgabe, *ſagacitas, ſagacité.* Dieſen Namen führt das beſondere Talent, Beſcheid zu wiſſen, wie man gut ſuchen ſoll, um etwas zu entdecken, was entweder in uns ſelbſt oder anderwärts verborgen liegt (A. 158.). Sokrates ſoll dieſes Talent in einem ſehr hohen Grade beſeſſen haben, vorzüglich aber Jeſus (Joh. 2, 25.).

2. Die Sagacität iſt eine Naturgabe (ein Talent), vorläufig zu urtheilen (*judicii praevii*), wo die Wahrheit wohl möchte zu finden ſeyn (A. 158.). Der Arzt bedarf dieſer Naturgabe vorzüglich. Hippokrates beſaſs ſie in einem hohen Grade unter den ältern, unter den neuern Aerzten Boerhaave, von dem Zimmer-

mann (Von der Erfahrung in der Arzneikunſt, 1. Th. III. Buch. 4. Cap.) ſagt: daſs er von keinem Sterblichen in der Gröſse des Geiſtes und des Herzens jemals ſei übertroffen worden. Schwankende Merkmahle und von Andern unentdeckte Verhältniſſe ſind oft der Grund, über welchen ein ſcharfſinniger Geiſt von dem Bekannten zu dem Unbekannten ſteigt. Man prüft dieſe Merkmahle und dieſe Verhältniſſe, bis man, durch die praktiſche Kenntniſs einer Menge einfacher und zuſammengeſetzter Fälle, in der Aehnlichkeit der Theile die Aehnlichkeit des Ganzen findet (Zimmermann a. a. O. 2 Th. IV. Buch. 2. Cap.). Er zweifelt, wenn die wenigſten Wahrheitsgründe bekannt ſind, er geht zu Werke, wenn mehr Gründe gegeben ſind, als zur Gewiſsheit fehlen. Kleine Köpfe ſind dieſes Zweifels, Zweifler dieſer Wirkſamkeit unfähig. Der ſcharfſichtige d'Alembert ſetzt daher den Geiſt, der das Wahre nur erkennt, wenn es ihm gerade in die Augen fällt, ſehr weit unter den Geiſt, der es nicht nur in der Nähe ſieht, ſondern der es bei flüchtigen Merkmahlen in der Ferne ausſpürt und bemerkt (Zimmermann a. a. O. 2 Th. IV. Buch, 2. Cap.).

3. Die Sagacität iſt alſo das Talent, den Dingen auf die Spur zu kommen und die kleinſten Anläſſe der Verwandſchaft zu benutzen, um das Geſuchte zu entdecken oder zu erfinden (A. 158.). Wir ſehen einige Erſcheinungen, ihre Aehnlichkeiten, ihren Zuſammenhang, in den Wirkungen ihre Urſachen, und ſchlieſsen auf jeden andern noch neuen und unbekannten Fall durch die bekannten. So betrachtet derjenige, der Sagacität hat, die Natur durch die Analogie des Unterſchieds oder der Vergleichung. Der erſte Schritt z. B. zu der Kenntniſs einer noch im Dunkeln ſchwebenden Krankheit iſt die Vergleichung dieſer Krankheit mit einer andern, die ihr am nächſten liegt, auch die Mittel werden

in dieſer Krankheit gegeben, die in der nächſten die beſten ſind. Die Aehnlichkeit der Fälle erklärt, daſs Krankheiten, welche in ihrer Natur gleich, aber nach den Theilen, auf welche ſie fallen, verſchieden ſind, in ihrem Laufe, in ihren Zufällen, in ihrer Heilart, in ihren Heilmitteln, in ihrem Ausgang übereinkommen (Zimmermann, a. a. O.).

4. Die Logik der Schulen lehrt uns nichts hierüber. Aber ein Baco von Verulam gab ein glänzendes Beiſpiel an ſeinem Organon (*OO. opera S. I. Arnoldi. Lipſ.* 1694. *fol. p.* 265. *ſqq.*) von der Methode, wie durch Experimente die verborgene Beſchaffenheit der Naturdinge könne aufgedeckt werden. Er hat es daher auch überſchrieben: von der Auslegung der Natur oder des Menſchen Reich. Dieſes Beiſpiel aber reicht nicht zu, eine Belehrung nach beſtimmten Regeln zu geben, wie man mit Glück ſuchen ſolle. Denn wie ſoll man die Anzeigen auswittern, auf welche man die Principien, nach welchen man zu ſuchen hat, gründen muſs? Denn blind es zu wagen, oder auf gut Glück, iſt wohl eine ſchlechte Anweiſung zum Nachforſchen. Da aber die Sagacität eine Naturgabe iſt, ſo können gewiſſe Menſchen den Schätzen der Erkenntniſs auf die Spur kommen, ohne daſs ſie es gelernt haben oder andere lehren können (A. 158. f.).

Sammlen,

ſeine Gedanken, *colligere animum, recueillir ſes eſprits.* Seine Gedanken in Bereitſchaft ſetzen, ſie nach beliebiger Abſicht zu benutzen (A. 133.).

Sanction,

ſanctio, ſanction. Die willkührliche, für ſich ſelbſt zufällige Verordnung eines fremden Willens (P. 233.), ſ. Religion und Pragmatiſch.

Sanfte Duldsamkeit

der Beleidigungen, *mitis injuriarum patientia, molle patience des injures.* Dieſen Namen führt die Entſagung auf harte Mittel, um der fortgeſetzten Beleidigung Anderer vorzubeugen. Sie iſt Wegwerfung ſeiner Rechte unter die Füſse Anderer, und Verletzung der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt (T. 137.).

Sanftmuth,

placiditas, manſuetude. Die Abneigung, Jemanden zu ärgern.

Satz,

Aſſertion, *aſſertio, propoſitio, enunciatio, propoſition.* Dieſen Namen führt eine eigene Hauptgattung der Urtheile, nehmlich das aſſertoriſche (folglich auch das apodiktiſche) Urtheil (L. 170.), z. B. ein jeder Cörper iſt theilbar; das Eiſen glühet. S. Möglichkeit, 2.

2. Die Logiker (Wolff vernünftige Gedanken von den Kräften des menſchl. Verſtandes §. 3.) hielten vor K. den Satz für ein mit Worten ausgedrücktes Urtheil (*iudicium verbis expreſ-*

ſum). Das iſt aber falſch; denn wir müſſen uns auch zu ſolchen Urtheilen, die wir nicht für Sätze ausgeben, in Gedanken der Worte bedienen, z. B. zu dem Urtheil: wenn ein Cörper einfach iſt. In dem bedingten Satze nehmlich: wenn ein Cörper einfach iſt, ſo iſt er unveränderlich, ſind die beiden Urtheile, aus denen er beſteht, doch keine Sätze, ſondern nur die Conſequenz in dieſem hypothetiſchen Urtheil macht dieſes ganze Urtheil zu einem Satz. Und doch muſs man die beiden Urtheile durch Worte denken. Das erſte Urtheil: wenn ein Cörper einfach iſt, wird nur aufgeſtellt, um zu ſehen, was daraus folgen würde, wenn er als Aſſertion, d. i. als Satz ausgeſagt würde. Das aſſertoriſche Urtheil, z. B. ein jeder Cörper iſt theilbar, behauptet eine Wirklichkeit, und ſagt alſo mehr aus, als das problematiſche, z. B. man denke ſich, ein jeder Cörper ſei theilbar; welches die Wirklichkeit unentſchieden läſst. Eben ſo kann man auch in disjunctiven Urtheilen die Glieder der Disjunction, die insgeſamt problematiſche Urtheile ſind, nicht Sätze nennen; aber wohl iſt das ganze disjunctive Urtheil ein Satz, denn es iſt aſſertoriſch. Das aſſertoriſche Urtheil ſteht alſo unter dem allgemeinen logiſchen Princip der Sätze: ein jeder Satz muſs gegründet (nicht ein bloſs mögliches Urtheil, welches nur keinen Widerſpruch enthalten darf) ſeyn; dies aber folgt aus dem Satze des Widerſpruchs, weil der Satz ſonſt kein Satz ſeyn würde (E. 16. *)). S. Urtheil.

3. Der Satz der Identität oder Einſtimmung (*principium identitatis*) iſt z. B. ein Satz, denn er behauptet: A iſt A, und iſt ſchon darum gegründet, weil ſein Gegentheil: A iſt nicht A, ein Widerſpruch iſt. Dagegen läſst ſich umgekehrt der Satz des Widerſpruchs, welcher auch ein Satz iſt, denn er behauptet: der Satz, A iſt nicht A, iſt falſch; nicht aus dem Satz der Identität ableiten.

Denn aus dem Satz: A iſt A, folgt noch nicht, daſs der Satz: A iſt nicht A, falſch ſei; denn es iſt die Frage: ob A nicht beides A und nicht A ſeyn könne. Der Satz des Widerſpruchs iſt unmittelbar gewiſs, denn die Aufhebung des Prädicats in dem Satz: A iſt nicht A, würde das Subject mit aufheben, und alſo nichts zum Denken übrig bleiben (Schulz Prüfung, I. Th. S. 78. *)), ſ. Identität.

4. Der Satz des Grundes (*principium rationis*): ein jeder Satz muſs gegründet ſeyn, iſt ſelbſt ein Satz. Er beſtimmt aber nichts von Dingen, ſondern iſt ein bloſs legiſcher Satz, der nichts weiter ſagt, als: damit ein Urtheil ein Satz ſei, muſs es zugleich als gegründet vorgeſtellt werden. Wenn dieſer Satz nicht wäre, ſo gäbe es bloſs problematiſche Urtheile und keine Sätze. Auch iſt dieſer Satz analytiſch, denn das Subject: Satz, heiſst ein aſſertoriſches Urtheil, d. i. ein ſolches, welches logiſche Wirklichkeit ausſagt. Das Prädicat: gegründet, aber, heiſst logiſch wirklich. Dieſer Satz abſtrahirt alſo von aller Beſchaffenheit der Dinge, und muſs mit dem ſynthetiſchen Satz der Cauſalität in der Metaphyſik: alle Veränderung muſs eine Urſache haben (real gegründet ſeyn), nicht verwechſelt werden (E. 101. f.), wie es von Leibnitz, ſ. Leibnitz 4, I, Wolff (Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menſchen §. 30. f.) und Baumgarten geſchehen iſt.

5. *A priori* iſt ein Satz (*propoſitio a priori, propoſition a priori*), wenn er aus dem menſchlichen Erkenntniſsvermögen entſpringt, und alſo nicht auf Erfahrung gegründet iſt. Ein Cörper iſt ausgedehnt, iſt z. B. kein Erfahrungsſatz, ſondern *a priori;* denn er folgt aus dem Begriff eines Cörpers (C. 11.), ſ. Prädicat, 12.

6. Analytiſch iſt ein Satz (*propoſitio analytica*, *propoſition analytique*), wenn ſein Prädicat nur eben daſſelbe enthält, was im Begriffe des Subjects dieſes Satzes gedacht war (E. 89.). Die auf gültige Beweiſe gegründeten Sätze der bisherigen Metaphyſik (z. B. in Baumgartens Metaphyſik) waren alle analytiſch (E. 90. Pr. 33.). Darum waren es aber auch keine eigentlich metaphyſiſchen Sätze, denn dieſe müſſen ſynthetiſch ſeyn, weil eine Wiſſenſchaft mehr liefern muſs, als bloſs logiſche Entwickelungen. Der Satz: alles Nothwendige iſt ewig, iſt ein ſolcher bisheriger metaphyſiſcher, aber analytiſcher Satz, deſſen Wahrheit durch bloſse Entwickelung des Subjects: nothwendig, erkannt werden kann (E. 94.). Denn deſſen Gegentheil an ſich unmöglich iſt, das kann auch zu keiner Zeit zufällig, d. h. ſein Gegentheil möglich ſeyn. Eben ſo ſind auch die Sätze: alle endliche Dinge ſind veränderlich; das unendliche Ding iſt unveränderlich; ein Cörper iſt ausgedehnt und undurchdringlich; und, die Weſen der Dinge ſind unveränderlich analytiſch (E. 94. f. 97. *). S. Prädicat, 2. ff. und Analytiſches Urtheil.

7. Demonſtrable Sätze (*propoſitiones demonſtrabiles*, *propoſitions démonſtrables ou démontrables*) ſind die, welche eines Beweiſes fähig ſind (L. 172.). Z. B. die Erde iſt ſphäriſch.

8. Empiriſch iſt ein Satz, oder ein Erfahrungsſatz (*propoſitio empirica*, *propoſition empirique*), wenn er auf Erfahrung gegründet iſt. Mithin kann er niemals Nothwendigkeit und Allgemeinheit enthalten. Denn Erfahrung kann dergleichen nicht liefern. Daſs es auf unſrer Erde zwiſchen den beiden Polarkreiſen in 24 Stunden einmal Tag und Nacht werde, iſt ein Erfahrungs-

ſatz, denn es iſt eine Erfahrung, worauf ſich dieſer Satz gründet. Nun ſcheint er zwar Allgemeinheit zu haben, allein dieſe Allgemeinheit iſt nur comparativ, d. i. vergleichungsweiſe mit dem Gegentheil, denn es hat noch keine Ausnahme von dieſer Regel ſtatt gefunden. Nur dann würde eine ſtrenge Allgemeinheit möglich ſeyn, wenn auch das Gegentheil unmöglich wäre, ſo daſs es gar nicht anders möglich wäre, und das ſo ſeyn müſste, dann würde auch keine Ausnahme davon ſtatt finden. Eine ſolche Nothwendigkeit aber iſt keine Sache der Erfahrung.

9. Exponible Sätze, undeutlich zuſammengeſetzte Sätze (*propoſitiones exponibiles ſ. explicabiles*, *propoſitions explicables*), ſind ſolche, in denen eine Bejahung und Verneinung zugleich, aber verſteckter Weiſe enthalten iſt; ſo daſs die Bejahung zwar deutlich, die Verneinung aber verſteckt geſchieht. In dem exponibeln Satz: wenige Menſchen ſind gelehrt, liegt

a. aber auf eine verſteckte Weiſe der negative Satz: viele Menſchen ſind nicht gelehrt; und

b. der affirmative: einige Menſchen ſind gelehrt.

Die Natur der exponibeln Sätze hängt lediglich von den Bedingungen der Sprache ab, nach welchen man zwei Urtheile auf Einmal in der Kürze ausdrücken kann. Dieſe Sätze, die, wie an dem Beiſpiel gezeigt worden iſt, exponirt werden müſſen, gehören alſo in die Grammatik (L. 171.).

10. Indemonſtrable Sätze (*propoſitiones indemonſtrabiles*, *propoſitions indémonſtrables ou indémontrables*) ſind die, die keines Beweiſes fähig ſind. Unmittelbar gewiſſe

Sätze ſind indemonſtrabel, und alſo als Elementarſätze anzuſehen (L. 172.). Z. B. ein Dreyeck iſt kein Quadrat.

11. Lehnſätze, Hülfsſätze (*lemmata, lemmes*) heiſsen Sätze, die in der Wiſſenſchaft, worin ſie als erwieſen vorausgeſetzt werden, nicht einheimiſch, ſondern aus andern Wiſſenſchaften entlehnt ſind (L. 175. f.). Sie ſind demonſtrable Sätze. So gebraucht man z. B. in der Trigonometrie zur Demonſtration eines gewiſſen Problems den arithmetiſchen Lehrſatz: daſs von zwei Zahlen die gröſsere aus der halben Summe und der halben Differenz, die kleinere aus der Differenz zwiſchen der halben Summe und der halben Differenz beider Zahlen beſtehe. Dieſer arithmetiſche Lehrſatz iſt in der Trigonometrie ein Lehnſatz.

12. Logiſch iſt ein Satz (*propoſitio logica, propoſition de Logique*), wenn er bloſs die Form des Denkens überhaupt, ohne irgend einen Gegenſtand in Betrachtung zu ziehen, betrifft (E. 53.). Die ganze Lehre von den Schlüſſen enthält z. B. nichts als logiſche Sätze, denn ſie betrifft die Form der Ableitung der Urtheile aus andern. Insbeſondere iſt der Satz: alle Schlüſſe ſind entweder unmittelbare oder mittelbare, ein logiſcher Satz, denn er giebt die beiden einzigen Arten der Ableitung eines Urtheils aus andern an. Man ſiehet, es wird dabei kein Gegenſtand des Denkens in Betrachtung gezogen, ſondern nur geſagt, wie wir überhaupt denken, die Gegenſtände, über welche gedacht wird, mögen ſeyn, welche man will.

13. Praktiſche Sätze (*propoſitiones practicae, propoſitions pratiques*) ſind die, welche eine Handlung ausſagen, wodurch, als nothwendige Bedingung deſſelben, ein Object möglich wird. Der Form nach gehö-

ren ſie zur Logik, der Materie nach in die Moral (L. 171.).

14. Synthetiſch iſt ein Satz (*propoſitio ſynthetica, propoſition ſynthetique*), wenn ſein Prädicat mehr in ſich enthält, als im Begriffe des Subjects wirklich gedacht wird; oder auch: wenn durch ſein Prädicat etwas zu dem Gedanken des Subjects hinzugethan wird, was in demſelben nicht enthalten war (E. 89.). Eigentlich metaphyſiſche Sätze ſind insgeſammt ſynthetiſch (E. 36.), ſ. Satz, analytiſcher. Die bisherige Metaphyſik (z. B. Baumgartens) trug zwar auch mehr als zu viel ſynthetiſche, und unter dieſen auch ganz wahre Sätze vor, hat ſie aber niemals aus Gründen *a priori* bewieſen, und kann ſie nicht beweiſen, weil ſie ſolche, als von Dingen an ſich ſelbſt gültig, aus ihren Begriffen beweiſen will. Die Anſchauung *a priori* iſt die weſentliche Bedingung der Möglichkeit aller ſynthetiſchen Sätze der Mathematik, die Anſchauung *a poſteriori*, aller Erfahrungsſätze, und daſs durch ſie allein Erfahrung möglich iſt, die weſentliche Bedingung der Möglichkeit aller ſynthetiſchen Sätze der Metaphyſik. Alle Wiſſenſchaften enthalten, als ſolche, ſynthetiſche Sätze, bloſs die Logik ausgenommen (E. 90. ff.). Der Satz der Cauſalität: alle Veränderung muſs eine Urſache haben, iſt ein ſynthetiſcher metaphyſiſcher Satz, deſſen Wahrheit bloſs dadurch erkannt werden kann, daſs ohne ihn gar keine Erfahrung von Veränderung möglich ſeyn, ſondern alle Veränderung für ein bloſses Spiel unſrer ſubjectiven Vorſtellungen gehalten werden würde. Ein ſynthetiſcher Satz iſt alſo ein ſolcher Satz, durch den ich über den Begriff des Subjects hinausgehe und mehr von ihm ſage, als in ihm gedacht war (P. 250.). So iſt jeder Exiſtenzialſatz, d. i. ein ſolcher, der das Daſeyn wovon ausſagt, ſynthetiſch;

denn er ſagt aus, daſs auſser dem Begriff des Subjects, der im Verſtande gedacht wird, noch ein Gegenſtand auſser dem Verſtande geſetzt werde. Z. B. der Exiſtenzialſatz: es iſt ein Gott. Das Daſeyn iſt nehmlich etwas, was gar nicht im Begriffe des Subjects: Gott, liegt, denn man kann von etwas, alſo auch von Gott, den vollſtändigen Begriff haben, ohne zu wiſſen, ob auch ein ſolcher Gegenſtand exiſtire, als in dem Begriff gedacht wird. S. auch Analytiſches Urtheil, 16., Euklides, 4., Naturwiſſenſchaft, 4. und Metaphyſik, 1.

15. Tautologiſche Sätze (*propoſitiones tautologicae*) heiſsen diejenigen analytiſchen Sätze, in denen eine ausdrückliche (*explicita*) Identität der Begriffe iſt. Z. B. ein Menſch iſt ein Menſch. Sie ſind virtualiter leer oder Folgeleer; denn ſie ſind ohne Nutzen und Gebrauch (L. 174.).

16. Theoretiſche Sätze (*propoſitiones theoreticae*, *propoſitions théoriques*) heiſsen die, welche ſich auf den Gegenſtand beziehen, und beſtimmen, was demſelben zukomme oder nicht zukomme (L. 171.). So iſt z. B. ein Triangel iſt die Hälfte eines Parallelogramms von gleicher Grundlinie und Höhe, ein theoretiſcher Satz.

17. Transſcendental iſt ein Satz (*propoſitio transſcendentalis*, *propoſition transſcendentale*), wenn er ein ſynthetiſches Vernunfterkenntniſs nach bloſsen Begriffen und mithin discurſiv iſt (C. 750.). Synthetiſche Sätze, die auf Dinge überhaupt gehen, deren Anſchauung ſich *a priori* nicht geben läſst, ſind transſcendental (C. 748.). Demnach laſſen ſich transſcendentale Sätze niemals durch Conſtruction der Begriffe, ſon-

dern nur nach Begriffen *a priori* geben; durch Conſtruction der Begriffe gegebene Sätze ſind mathematiſch. Die transſcendentalen Sätze enthalten blofs die Regel, nach der eine gewiſſe ſynthetiſche Einheit der Wahrnehmungen geſucht werden ſoll, d. i. desjenigen, was nicht *a priori* anſchaulich vorgeſtellt werden kann. Sie können aber keinen einzigen ihrer Begriffe *a priori* in irgend einem Falle darſtellen, ſondern dieſes nur *a poſteriori* (vermittelſt der Erfahrung) thun, und die Erfahrung wird nach dieſen ſynthetiſchen transſcendentalen Grundſätzen allererſt möglich (M. I. 868.). Wenn man von einem Begriffe ſynthetiſch urtheilen ſoll, ſo muſs man aus dieſem Begriffe hinausgehen, und zwar zur Anſchauung, in welcher er gegeben iſt. Denn, bliebe man bei dem ſtehen, was im Begriffe gegeben iſt, ſo wäre das Urtheil blofs analytiſch, ſ. Analytiſches Urtheil. Man kann aber von dem Begriffe zu der ihm correſpondirenden reinen oder empiriſchen Anſchauung gehen, um ihn in derſelben *in concreto* zu erwegen. Im erſtern Fall erkennt man *a priori*, im letztern *a poſteriori*, was dem Gegenſtande des Begriffs zukommt. Das erſtere iſt die rationale und mathematiſche Erkenntniſs durch die Conſtruction des Begriffs, das zweite die blofse empiriſche und mechaniſche Erkenntniſs, die niemals nothwendige und apodiktiſche Sätze geben kann. So könnte man ſeinen empiriſchen Begriff vom Golde zergliedern, oder herzählen, was man bei dieſem Begriff wirklich denkt. Dadurch geht nun zwar in dieſem Erkenntniſs eine logiſche Verbeſſerung vor, aber es wird dadurch keine Vermehrung der Erkenntniſs oder kein Zuſatz zu derſelben erworben. Man nehme aber die Materie, welche unter dieſem Namen vorkommt, und ſtelle mit ihr Wahrnehmungen an. Dieſe wird nun verſchiedene ſynthetiſche, aber empiriſche Sätze an die Hand geben, wodurch das Erkenntniſs vom Golde einen Zuſatz er-

hält. Den mathematiſchen Begriff eines Triangels conſtruirt man, d. i. giebt ihn *a priori* in der Anſchauung, und erhält auf dieſe Weiſe eine ſynthetiſche und rationale Erkenntniſs. Aber ganz anders iſt es mit transſcendentalen Sätzen. Wenn nun der transſcendentale Begriff der Realität, Subſtanz, Kraft u. ſ. w. gegeben iſt, ſo bezeichnet er lediglich eine Art der Verknüpfung (Syntheſis) der empiriſchen Anſchauungen (die alſo *a priori* nicht gegeben werden können). Und ſo kann aus ihm nur ein Grundſatz der Syntheſis möglicher empiriſcher Anſchauungen entſpringen. Z. B. vermittelſt des transſcendentalen Begriffs der Urſache geht man wirklich aus dem Begriffe von einer Begebenheit (daſs etwas geſchieht) heraus, aber nicht zu der Anſchauung, die etwa den Begriff der Urſache *in concreto* darſtellte. Sondern der Begriff der Urſache bezeichnet lediglich eine Art der Verknüpfung der Zeitbedingungen überhaupt, die in der Erfahrung, dem Begriffe der Urſache gemäſs, gefunden werden. Man verfährt alſo bloſs nach Begriffen, und kann nicht durch Conſtruction der Begriffe verfahren; denn der Begriff der Urſache iſt eine Regel der Verknüpfung (Syntheſis) der Wahrnehmungen, die ſich *a priori* nicht geben laſſen (keine reine Anſchauungen ſind). Durch die transſcendentalen Sätze wird alſo alle ſynthetiſche Einheit der empiriſchen Erkenntniſs allererſt möglich, keine Anſchauung aber dadurch *a priori* gegeben (C. 749. f. M. I. 869.). Ein transſcendentaler Satz iſt alſo ein ſolcher, der die Art, wie der Verſtand die Form des Denkens ganz rein und ohne eine andere Quelle, als ſich ſelbſt, zu bedürfen, zur Erkenntniſs der Dinge *a priori* braucht (E. 53. ff.).

Kant. Logik, §. 30. Anm. 3. S. 170. — §. 33. S. 172. — §. 37. S. 174. §. 39. S. 175. f.

Kant. Ueber eine Entdeckung. 1. Abſchn. A. S. 16. *) — B. S. 36. — C. S. 53. f. — 2. Abſchn. S. 89. ff. — S. 93. ff. — S. 101. f.

Satz des Widerſpruchs,

ſ. Widerſpruch.

Satzung,

Statut (*ſtatutum*, *ſtatut*). Dieſer Name wird derjenigen Verordnung gegeben, die, ohne daſs der Befehl eines Obern vorher ergangen, nicht verbindend ſeyn würde. (R. 138.). Alle ſogenannten levitiſchen Geſetze ſind Satzungen, denn hätte ſie Moſes nicht im Namen Gottes vorgeſchrieben, ſo würden ſie für die Iſraeliten nicht verbindend geweſen ſeyn, z. B. das: alles Fett iſt des Herrn (3. Moſ. 3, 16.).

2. Wenn es in der Religion Statuten giebt, d. i. für göttlich gehaltene Verordnungen, die für unſre reine moraliſche Beurtheilung willkührlich und zufällig ſind: ſo kann es nur zum Behuf einer Kirche ſeyn, deren es verſchiedene gleich gute Formen geben kann. Dieſen ſtatutariſchen Glauben nun, der allenfalls auf ein Volk (z. B. die Juden) eingeſchränkt iſt, und nicht die allgemeine Weltreligion enthalten kann, für weſentlich zum Dienſte Gottes überhaupt zu halten, und ihn zur oberſten Bedingung des göttlichen Wohlgefallens am Menſchen zu machen, iſt ein Religionswahn (ſ. Wahn). Die Befolgung eines ſolchen Religionswahns aber iſt ein Afterdienſt, d. i. eine ſolche vermeintliche Verehrung Gottes, wodurch dem wahren, von ihm ſelbſt geforderten Dienſt gerade entgegen gehandelt wird (R. 255. f.).

3. Jedes Gesetzbuch muss Statuten, d. i. von der Willkühr eines Obern ausgehende (nicht aus der Vernunft entspringende) Lehren enthalten. Denn die Gesetze müssen doch von der Regierung sanctionirt werden, weil sie sonst nicht schlechthin Gehorsam fordern könnten, und dieses gilt auch von dem Gesetzbuche, selbst in Ansehung derjenigen öffentlich vorzutragenden Lehren, die zugleich aus der Vernunft abgeleitet werden können. Ein solches Gesetzbuch ist nun für die christliche Kirche die heilige Schrift insonderheit neuen Testaments, sie enthält die beständige, für jeden Christen zugängliche Norm, darnach er sich richten kann, und folglich auch Statuten. Solche Statuten sind z. B. die Verordnung der Taufe, des Abendmahls, des öffentlichen Gottesdiensts (F. 14. f.).

4. Dass aber die Religion selbst nie auf Satzungen gegründet werden könne, so hohen Ursprungs sie immer seyn mögen, das erhellet aus dem Begriff der Religion selbst, s. Religion. Nicht der Inbegriff gewisser Lehren als göttlicher Offenbarungen (denn der heisst Theologie), sondern der aller unsrer Pflichten als göttlicher Gebote (und subjectiv der Maxime, sie als solche zu befolgen) ist Religion. Darum ist sie aber auch nur eine einzige, und es giebt nicht verschiedene Religionen, aber wohl verschiedene Glaubensarten an göttliche Offenbarung und deren statutarische Lehren, die nicht aus der Vernunft entspringen können, d. i. verschiedene Formen der sinnlichen Vorstellungsart des göttlichen Willens, um ihm Einfluss auf die Gemüther zu verschaffen (F. 44. f.).

Scandiren,

Der Musik ähnlich, tactmäfsig sprechen. So sind Verse eine Rede, die scandirt wird, d. i.

die der Muſik ähnlich, tactmäſsig geſprochen wird. Verſe müſſen ſcandirt werden, d. i. man muſs die Feierlichkeit des Versbaues hören laſſen. Und man muſs nicht ſcandiren, wenn man Verſe lieſet, d. i. die Feierlichkeit muſs nicht ſo ins Affectirte fallen, daſs der Versbau dem Verſtehen des Inhalts und den dadurch zu bewirkenden Gefühlen Eintrag thue (A. 198.).

Schadenfreude,

ſ. Qualificirt, 3.

Schalkhaft,

loſe, iſt eine ſonſt artige Mannsperſon, wenn ſie ſich bisweilen die Freiheit nimmt, durch den kleinen Muthwillen ihrer Scherze einige feine Anſpielungen, die ſich auf die Geſchlechterneigung beziehen, durchſchimmern zu laſſen (S. II. 339.).

Scham,

pudor, *pudeur*. Mit dieſem Namen belegt man diejenige Angſt, die aus der Beſorgniſs entſpringt, daſs man von einer gegenwärtigen Perſon verachtet werde. Es iſt dieſe Angſt ein Affect, denn ſie tritt plötzlich ein, und iſt ein Gefühl der Unluſt im gegenwärtigen Zuſtande, welches im Subject die Ueberlegung nicht aufkommen läſst. Dieſer Affect der Scham macht durch ſeine Heftigkeit zugleich unvermögend, das Uebel abzuwehren, und iſt daher der eine von den beiden Affecten, die ſich in Anſehung ihres Zwecks ſelbſt ſchwächen (*impotens animi motus*); der andere iſt der Zorn. Wir

ſympathiſiren aber mit der Scham des Andern, als einem Schmerz, wenn er uns die Anreizung zu derſelben erzählt, indem wir ihm in dieſem Affect gegenwärtig ſind (A. 209. 217. f.) Die falſche Scham iſt die Verlegenheit (die Verwirrung) über das Bewuſstſeyn ſeiner Blödigkeit (des Mangels an Zutrauen zu ſich ſelbſt). Dieſe Verlegenheit iſt auch ein Grad von Angſt. Dieſe Scham kann ſich Niemand abgewöhnen. Jeder iſt verlegen, blöde zu erſcheinen, und erröthet über ſeine eigene Blödigkeit. Die wahre Scham hat immer wahre Fehler, die man an ſich bemerkt, zum Grunde.

2. Scham, als Leidenſchaft, iſt die durch die Vernunft des Subjects ſchwer oder gar nicht bezwingliche Neigung, ſich ſelbſt mit der Beſorgniſs, daſs man von, auch nicht anweſenden, Perſonen verachtet werde, anhaltend aber vergeblich zu quälen (A. 209.). Z. B. wenn ein Schriftſteller ſich mit der Beſorgniſs anhaltend aber vergeblich quält, daſs ihn abweſende Gelehrte, wegen der Fehler, die er ſelbſt in ſeiner herausgegebenen Schrift bemerkt, verachten werden. Die Vorwürfe des Gewiſſens über unſittliche Handlungen ſind ſtets mit Scham begleitet.

Scharfſinn,

Scharfſinnigkeit, *acumen*, *ſubtilité de l'eſprit*. Dies iſt der Name des vorzüglichſten Talents, vermittelſt der Urtheilskraft und des Witzes auch die kleinſten Aehnlichkeiten und Unähnlichkeiten zu bemerken, ſ. Subtilität. So gehört Scharfſinn dazu, das Abſtracte in dem Concreten aufzufinden, ſ. Abſondern und Concret. Dieſer Scharfſinn kann zwar, als Naturgabe, nicht erworben (*non comparatur*), aber doch durch Uebung (*exercita-*

tione) geſchärft werden. Man kann auch Scharfſinn haben zu einer Art der Erkenntniſs und zu der andern nicht; der metaphyſiſche Scharfſinn reicht nicht hin zur Mathematik, und der mathematiſche Scharfſinn wieder nicht zur Metaphyſik, obwohl der letztere zur Schärfung des erſtern ſehr nützlich iſt (*Wolfii Pſych. ration.* §. 556. *not. p.* 478). Der Scharfſinn iſt aber nicht bloſs an die Urtheilskraftgebunden, ſondern kommt auch dem Witze zu, der dann ſcharfſinniger Witz (*perſpicacia*) heiſst; nur daſs er im erſtern Fall mehr der Genauigkeit (*cognitio exacta*) halber, im zweiten des Reichthums des guten Kopfs wegen, als verdienſtlich betrachtet wird, weshalb auch der Witz deſſelben blühend genannt wird, ſeine Urtheilskraft aber fruchtbar genannt werden könnte. Die Natur ſcheint nehmlich in ihren Blumen mehr ein Spiel und in ihren Früchten mehr ein Geſchäft zu treiben. Der gemeine und geſunde Verſtand macht weder Anſpruch auf Witz noch auf Scharfſinn, welche eine Art von Luxus der Köpfe abgeben, da hingegen jener ſich auf das wahre Bedürfniſs einſchränkt (A. 123.). Gegen Wolff (*Jus naturae P. I.* §. 228. *ſq. p.* 145. *ſq. et Ethica P. I. cap. III. p.* 279. *ſqq.*).

Schauſpiel,

ſpectaculum theatrale, jeu de théâtre. Ich habe bereits in dem Artikel Kunſt, ſchöne, 1. von der Verbindung der ſchönen Künſte in einem Schauſpiele das Nöthige beigebracht. Aber um der Vollſtändigkeit willen will ich noch folgenden Zuſatz machen, der jener Stelle noch mit zur Erläuterung dienen kann, und den ich aus Sulzers Theorie (Art. Schauſpiel) nehme.

Es war ſehr natürlich, daſs die ſchönen Künſte ſich des natürlichen Hanges der Menſchen zu

allen Gattungen der Schauſpiele bedienten, ihnen künſtlich veranſtaltete zu geben. Die frommen Eiferer und die finſtern Moraliſten, die alle zur Erholung und Aufmunterung der abgeſpannten Seelenkräfte veranſtaltete Schauſpiele verwerfen, bedenken nicht, was für wichtige Gelegenheiten, den Menſchen nützlich zu werden, ſie den ſchönen Künſten nehmen wollen. Durch beſtändige Unterhaltung und Verſtärkung ſeiner innern Wirkſamkeit, ſelbſt bei ſeinen Erholungen, wird der Menſch immer verſtändiger, und vermehrt die Maſſe ſeiner Vorſtellungen und damit auch die Fertigkeit ſie zu ordnen und Nutzen daraus zu ziehen.

Scheidung,

Zerlegung, Zerſetzung, *analyſis*, *analyſe*. Die Wirkung der Materien auf einander, ſo fern ſie auch in Ruhe durch eigene Kräfte wechſelſeitig die Verbindung ihrer Theile ſo verändern, daſs dieſer Einfluſs auf einander die Abſonderung zweier (oder mehrerer) durch einander aufgelöſeten Materien zur Wirkung hat (N. 95.). Materien, auf die (ſo weit unſre Erkenntniſs hierin reicht) keine andern Materien ſo wirken, daſs jene ſich dadurch noch in zwei Materien von einander ſondern lieſsen, nennt man Elemente. Man ſollte ſie eigentlich unzerlegte Subſtanzen nennen; denn ob wir ſie gleich bis jetzt noch nicht in zwei Materien haben von einander ſondern können, ſo folgt doch daraus noch gar nicht, daſs dieſes an ſich unmöglich ſei und ſie abſolut einfach ſind; zumal da es gar nichts Abſolutes in der Natur giebt, indem dieſes nur eine Idee iſt (Frommsdorfs Chemie, 1. B. §. 22. S. 22.). S. Einfache, S. und Zergliederung.

Schein,

Illuſion, *illuſio*, *illuſion*, ſ. Erſcheinung, 4. und Idealismus, critiſcher, 8. 388. ff.

Aller Schein beſteht darin, daſs der ſubjective Grund des Urtheils für objectiv gehalten wird. Wenn ich z. B. an dem Saturn Henkel ſehe, und ich darum behaupte, daſs er auch Henkel habe: ſo iſt mein Sehen der Grund meines Urtheils, der in mir liegt oder ſubjectiv iſt, indem er von meiner Stellung gegen den Saturn abhängt; ich halte dieſen Grund aber für objectiv, d. i. ich halte dafür, daſs er im Saturn ſelbſt liege, oder daſs der Saturn ſo beſchaffen ſei, und ſich daher mir ſo darſtelle. Dieſe Verwechſelung des Orts des Grundes, daſs ich den Sitz deſſelben in das Object verlege, da er ſich doch in mir ſelbſt befindet, iſt der Schein. Die Selbſterkenntniſs der reinen Vernunft, in ihrem transſcendenten (überſchwenglichen) Gebrauch, iſt das einzige Verwahrungsmittel gegen dieſe Verirrung. Die Vernunft geräth nehmlich darein, wenn der ſpeculative Verſtand ihre Beſtimmung misdeutet, und dasjenige transſcendenter Weiſe aufs Object an ſich ſelbſt bezieht, was nur ihr eigenes Subject und die Leitung deſſelben in allem immanenten Gebrauch angeht (Pr. 127.).

2. Nichts kann alſo verkehrter ſeyn, als wenn man Erſcheinungen mit Schein verwechſelt, oder beides für einerlei hält, und meint, die Erſcheinungen wären ein bloſser Schein, d. i. leere Täuſchungen. Und doch iſt aus einer ſolchen unverzeihlichen und beinahe vorſetzlichen Verwechſelung jener Einwurf gegen K. Lehrbegriff entſtanden, er verwandele alle Dinge der Sinnenwelt (Erſcheinungen) in lauter Schein (Pr.

65.), ſ. Idealismus, critiſcher, S. 388. Schein oder Illuſion beſteht in einem falſchen Urtheile, in welchem man einem Gegenſtande ein Prädicat, das ihm bloſs in Beziehung aufs Subject zukommt, an ſich beilegt. So iſt die Röthe und der Geruch der Roſe in Beziehung auf unſre Empfindung etwas Wahres und Reales, aber als etwas der Roſe an ſich Zukommendes ein bloſser Schein. Eben ſo iſt die tägliche und jährliche Bewegung der Sonne in Beziehung auf unſere äuſsere Wahrnehmung etwas Wahres und Reales, aber als etwas der Sonne an ſich Zukommendes ein bloſser Schein. Nun ſind das Seyn im Raum und in der Zeit, mithin auch Coexiſtenz und Succeſſion, Ausdehnung, Geſtalt, Schwere, Veränderung, Bewegung u. ſ. w. Prädicate, die einem Dinge bloſs in Beziehung auf unſere Sinnlichkeit zukommen; alſo ſind ſie als Prädicate der Dinge an ſich bloſs Schein und Täuſchung. Dagegen kommen alle jene Prädicate den Dingen in Beziehung auf unſere Sinnlichkeit (d. i. als Erſcheinungen) ſchlechterdings und nothwendig zu. Unſere Sinnlichkeit aber iſt nichts negatives, nicht bloſs Einſchränkung und Ohnmacht unſerer Vorſtellungskraft. Sie iſt ein poſitives reales Anſchauungsvermögen, mithin iſt auch alles aus demſelben Entſpringende etwas Reales. Alſo ſind alle jene Prädicate, als nothwendige Prädicate der Erſcheinungen oder ſinnlichen Gegenſtände, nicht Schein und Täuſchung. Sie ſind, als ſolche, etwas Wahres und Reales. Und zwar ſind ſie das einzige Reale, wodurch ſich die Dinge uns offenbaren, und wahre reale Gegenſtände für uns werden können. Sie anzuſchauen, wie ſie an ſich ſind, iſt uns nicht gegeben. Aber dieſes iſt auch für uns entbehrlich, und dürfte wohl nur ein ausſchlieſsendes Vorrecht Gottes ſeyn. Nur in dieſem Weſen möchte die Anſchauung ganz intellectuell, d. i. ganz ſelbſt-

thätig, und eben daher ein wirkliches Erſchaffen der Gegenſtände ſeyn, die es anſchauet (Schultz Prüfung, B. II. S. 294. ff.). S. auch Beweis, I, 1. Daſs aber Schein auch nicht Wahrſcheinlichkeit ſei, findet man im Art. Scheinbarkeit.

3. Von der Logik des Scheins, ſ. Dialektik. Hier will ich darüber, und über die verſchiedenen Arten des Scheins noch Folgendes bemerken. Die Erſcheinungen entſtehen durch die Sinne, der Schein durch den Verſtand; die Erſcheinungen ſind reale Gegenſtände, der Schein iſt ein falſches Urtheil; die Sinne irren nicht, denn ſie urtheilen nicht, und können alſo keinen Schein hervorbringen, der Verſtand allein irrt auch nicht, denn er muſs ſeinen weſentlichen Geſetzen folgen, er ſchauet aber auch nicht an, und wird auch nicht ſinnlich afficirt, und ſo entſpringen auch nicht durch ihn und vermittelſt deſſelben Erſcheinungen und eben ſo wenig durch ihn allein Schein. Hätten wir alſo keine andere Erkenntniſskraft als den Verſtand, ſo würde gar kein Schein möglich ſeyn. Allein es liegt, wie wir geſehen haben, auſser dem Verſtande noch eine andere unentbehrliche Erkenntniſsquelle in uns. Das iſt die Sinnlichkeit, die uns den Stoff zum Denken giebt, und dabei nach andern Geſetzen wirkt, als der Verſtand. Der Schein entſpringt nur aus dem unbemerkten Einfluſs der Sinnlichkeit auf den Verſtand, oder genauer zu reden, auf das Urtheil. Die Sinnlichkeit, dem Verſtande untergelegt, iſt der Quell realer Erkenntniſſe; denn ſie iſt das Object, worauf der Verſtand ſeine Function anwendet. Aber die Sinnlichkeit, ſo fern ſie auf die Verſtandeshandlung ſelbſt einflieſst, iſt der Grund des Scheins und des daraus entſpringenden Irrthums; denn ſie beſtimmt den Verſtand zu einem falſchen Urtheil. Man kann daher den Schein auch durch die Verleitung zum Irrthum erklären (Pr. 67.). Die

Sinnlichkeit macht nehmlich, dafs die subjectiven Gründe des Urtheils (z. B. das Sehen der Henkel des Saturn) mit den objectiven (z. B. dafs der Saturn vorhanden seyn mufs, die Gegenstände sich durchs Gesicht darstellen u. s. w.) zusammenfliefsen, und diese von ihrer Bestimmung (den Gegenstand zu erkennen, wie er ist) abweichend machen. Was den Irrthum möglich macht, ist also der Schein, nach welchem im Urtheile das blofs Subjective mit dem Objectiven verwechselt wird. Man kann das Urtheil mit einem bewegten Cörper vergleichen, der zwar für sich jederzeit die gerade Linie in derselben Richtung halten würde, die aber, wenn eine andere Kraft nach einer andern Richtung zugleich auf ihn einfliefst, in krummlinigte Bewegung ausschlägt, s. Bewegung, krummlinigte. Um die eigenthümliche Handlung des Verstandes von der Kraft zu unterscheiden, die sich mit einmengt, kann man sich die Sache auch so vorstellen: das irrige Urtheil oder der Schein ist gleich der Diagonale zwischen zwei Kräften, die das Urtheil nach zwei verschiedenen Richtungen bestimmen, und gleichsam einen Winkel einschliefsen, s. Bewegung, zusammengesetzte, C. und Lehrsatz, Beweis, 3., Fall, auch: Einfache, 8. (C. 349. ff. M. I, 392.).

4. Empirisch ist der Schein (*illusio empirica, illusion empirique*), wenn er sich bei dem empirischen Gebrauche sonst richtiger Verstandesregeln vorfindet, so dafs die Urtheilskraft durch den Einfluss der Einbildung in der Erfahrung verleitet wird. Ein solcher Schein ist z. B. der optische, wenn man, unter andern, auf der See eine Wolke (Nebelbank) für eine Insel hält (C. 351. L. 77.). Dieser empirische Schein ist gar nicht zu vermeiden. Wir können es z. B. nicht vermeiden, dafs uns das Meer in der Mitte nicht höher schei-

ne, als an dem Ufer; weil wir die Mitte des Meers durch höhere Lichtſtrahlen ſehen, als das Meer am Ufer. Eben ſo wenig kann der Aſtronom verhindern, daſs ihm der Mond im Aufgange nicht gröſser ſcheine, ob er gleich durch dieſen Schein nicht betrogen wird (C. 353. f.). Weil die ſubjective Vorſtellung in der Anſchauung leicht zu einem falſchen Urtheil Veranlaſſung geben kann, ſo ſagt man wohl: es ſcheint ſo; allein der Schein kommt nicht auf Rechnung der Sinne, ſondern des Verſtandes (Pr. 66.).

5. Logiſch iſt der Schein (*illuſio logica*, *illuſion de Logique*), wenn er in der bloſſen Nachahmung der Vernunftform beſteht. So iſt z. B. der Schein der Trugſchlüſſe ein logiſcher Schein. Er entſpringt lediglich aus einem Mangel der Achtſamkeit auf die logiſche Regel. Sobald daher dieſe auf den vorliegenden Fall geſchärft wird, ſo verſchwindet er gänzlich (C. 353.).

6. Transſcendental iſt der Schein (*illuſio transſcendentalis*, *illuſion transſcendentale*), wenn er auf Grundſätze einflieſst, deren Gebrauch nicht einmal auf Erfahrung angelegt iſt. In der Erfahrung haben wir allezeit einen Probirſtein der Richtigkeit der auf ſie angewendeten Grundſätze an der Erfahrung ſelbſt, dieſer fehlt uns aber bei dem Gebrauch ſolcher Grundſätze, mit denen wir über die Erfahrung hinausgehen wollen. Grundſätze, deren Anwendung ſich ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung halten, nennt K. immanente; diejenigen aber, die die Grenzen der Erfahrung überfliegen wollen, transſcendente. Die Critik der reinen Vernunft hat nun den Zweck, den Schein der transſcendenten anmaſslichen Grundſätze aufzudecken (C. 351. ff. M. I. 393.). Der transſcendentale Schein hört nicht auf, ob man ihn ſchon aufgedeckt und ſeine Nichtigkeit durch die

transſcendentale Critik deutlich eingeſehen hat, z. B. der Schein in dem Satze: die Welt muſs der Zeit nach einen Anfang haben. Die Urſache hiervon iſt dieſe: daſs in unſrer Vernunft (ſubjectiv als ein menſchliches Erkenntniſsvermögen betrachtet) Grundregeln und Maximen ihres Gebrauchs liegen, welche gänzlich das Anſehen objectiver Grundſätze haben. Dadurch geſchieht es nehmlich, daſs die ſubjective Nothwendigkeit einer gewiſſen Verknüpfung unſerer Begriffe für eine objective Nothwendigkeit der Beſtimmung der Dinge an ſich ſelbſt gehalten wird. Dies iſt eine Illuſion, die gar nicht zu vermeiden iſt (C. 353. M. I. 394.). S. Vernunft. Die Principien der kritiſchen Philoſophie ſind das einzige Mittel, den transſcendentalen Schein zu verhüten. Er iſt es, durch den Metaphyſik von jeher getäuſcht worden iſt. Man hielt nehmlich Erſcheinungen, die doch bloſse Vorſtellungen ſind, für Sachen an ſich ſelbſt, und daraus erfolgten dann alle jene merkwürdigen Auftritte der Antinomie der Vernunft, die durch eine einzige Bemerkung gehoben wird. Dieſe iſt: daſs Erſcheinung, ſobald als ſie in der Erfahrung gebraucht wird, Wahrheit iſt; ſobald ſie aber über die Grenze der Erfahrung hinausgeht und transſcendent wird, nichts als lauter Schein hervorbringt (Pr. 69.).

Scheinbarkeit,

veriſimilitudo, vraiſemblance. Ein Fürwahrhalten aus unzureichenden Gründen, in ſo ferne dieſelben gröſser ſind, als die Gründe des Gegentheils. Das Fürwahrhalten iſt das Urtheil, wodurch etwas als wahr vorgeſtellt wird (L. 98.). Die Gründe ſind das, warum es als wahr vorgeſtellt wird, und dieſe ſind unzureichend, wenn dabei immer noch das Bewuſstſeyn der Zufälligkeit oder der Möglich-

keit des Gegentheils des Urtheils ſtatt findet. Dann hat dieſes Gegentheil auch noch Gründe für ſich. Nun kann man entweder die Gründe für die Wahrheit des Urtheils und für ſein Gegentheil mit einander ihrer Gröſse nach mit den Gründen für das Gegentheil oder auch mit der Gröſse der zureichenden Gründe vergleichen, oder ihrem Verhältniſs nach mit den zureichenden Gründen; hat nun das Urtheil ein gröſseres Verhältniſs zu den zureichenden Gründen, als ſein Gegentheil, ſo iſt das Urtheil wahrſcheinlicher; hat das Urtheil aber gröſsere (mehr oder ſtärkere) Gründe für ſich, bloſs in Vergleichung mit den Gründen für das Gegentheil, ſo iſt es ſcheinbar (L. 126. f.).

2. Der Grund des Fürwahrhaltens kann nehmlich entweder objectiv oder ſubjectiv gröſser ſeyn, als der des Gegentheils. Man kann aber nur dadurch ausfindig machen, welches von beiden er ſei, daſs man die Gründe des Fürwahrhaltens mit den zureichenden vergleicht. Sind die Gründe des Fürwahrhaltens zwar gröſser als die des Gegentheils, aber nur in Vergleichung unter einander, und nicht in Vergleichung mit den zureichenden Gründen, die vom Object hergenommen ſind: ſo ſind ſie nur ſubjectiv gültig, das für wahr gehaltene hat nur Scheinbarkeit. Die Scheinbarkeit iſt bloſs die Gröſse der Ueberredung; bei ihr fehlt es aber an einem Maaſsſtab, weil hier die unzureichenden Gründe nicht mit den zureichenden, wie bei der Wahrſcheinlichkeit, ſondern mit den Gründen des Gegentheils verglichen werden (L. 127.).

3. Entweder ſind die Momente des Fürwahrhaltens gleichartig oder ungleichartig, das erſte findet nur im mathematiſchen, das letztere im philoſophiſchen Erkenntniſſe ſtatt. Im letztern giebt es kein Zählen und Meſſen (Numeriren), ſondern nur ein Schätzen (Ponde-

riren) der Gründe nach ihrer Wirkung aufs Gemüth (*argumenta non ſunt numeranda ſed ponderanda*); dies giebt aber nur ein Verhältniſs der einen Scheinbarkeit zur andern. Der Philoſoph muſs ſich daher bei unzureichenden Gründen bloſs mit der Scheinbarkeit begnügen, einem bloſs ſubjectiv und praktiſch hinreichenden Fürwahrhalten. Denn im philoſophiſchen Erkenntniſs läſst ſich wegen der Ungleichartigkeit der Gründe die Gröſse des Fürwahrhaltens nicht nach Maaſs und Zahl abmeſſen (L. 127. f.).

4. Die Scheinbarkeit, die bisher nicht von der Wahrſcheinlichkeit iſt unterſchieden worden, beruhet alſo darauf, daſs wichtigere Gründe für als wider die Wahrheit eines Satzes angeführt werden können. Auf das innere Gewicht kömmt dabei alles an. S. übrigens Wahrſcheinlichkeit, wo auch Beiſpiele für den Unterſchied zwiſchen Wahrſcheinlichkeit und Scheinbarkeit zu finden ſind.

Scheintod,

Aſphyxie, ἀσφυξια, *aſphyxia*, *aſphyxie*. Eine gänzliche Hemmung aller Empfindungen. Er iſt, ſo viel man äuſserlich wahrnehmen kann, nur durch den Erfolg von dem wahren Tod zu unterſcheiden (z. B. bei Ertrunkenen, Gehenkten, im Dampf Erſtickten, in der Ohnmacht) (A. 75.). Kann nehmlich die Empfindung wieder erweckt werden, ſo iſt es Scheintod. Das Wort Aſphyxie iſt griechiſch, vom *à privativo* und σφυξις (Sphyxis) der Puls, das Aufhören des Pulsſchlags.

Schema,

σχημα, *ſchema*, *ſchème*. Die Vorſtellung von

einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff ſein Bild zu verſchaffen (C. 179. f.). Das Wort iſt griechiſch und heiſst Figur. Soll ein Gegenſtand für einen ſolchen erkannt werden, der unter einem gewiſſen Begriff enthalten *) iſt, z. B. ein Teller für cirkelförmig oder ein Menſch für ſterblich, ſo muſs die Vorſtellung des Gegenſtandes mit dem Begriff gleichartig ſeyn. Sie ſind beide gleichartig heiſst aber, der Begriff enthält dasjenige, was in dem Gegenſtande vorgeſtellt wird; denn das bedeutet eben der Ausdruck: der Gegenſtand ſei unter dem Begriff enthalten. So hat z. B. ein Teller mit dem rein geometriſchen Begriff des Cirkelförmigen, ein Menſch mit dem Begriff des Sterblichen Gleichartigkeit (C. 176. M. I, 192.).

2. Nun kömmt es bei dem theoretiſchen Gebrauch der Urtheilskraft darauf an, daſs alle ſinnliche Anſchauungen für ſolche erkannt werden, die unter den reinen Verſtandesbegriffen enthalten ſind, und daſs dieſe auf die erſtern angewandt werden; beide ſind aber ganz ungleichartig. Möglich muſs indeſſen doch die Anwendung der reinen Verſtandesbegriffe auf die Erſcheinungen in der Anſchauung ſeyn, und doch wird Niemand ſagen, die Cauſalität z. B. (als ein reiner Verſtandesbegriff) könne auch durch Sinne angeſchauet werden und ſei in der Erſcheinung enthalten. Die transſcendentale Doctrin der Urtheilskraft muſs daher zeigen, wie reine Verſtandesbegriffe auf Erſcheinungen überhaupt angewandt werden können, da doch die letztern aus einer ganz andern Quelle (den Sinnen) entſpringen (C. 176. f. M. I, 193.).

---

*) Ein Gegenſtand iſt unter einem Begriff enthalten, wenn in dieſem gedacht wird, was man in jenem anſchauet.

3. Es muſs alſo ein Drittes geben, was einerſeits mit dem reinen Verſtandesbegriff, andererſeits mit der Erſcheinung in Gleichartigkeit ſtehet. Dieſe vermittelnde Vorſtellung muſs rein, d. i. ohne alles Empiriſche, und einerſeits intellectuell, andererſeits ſinnlich ſeyn. Eine ſolche als intellectuell mit dem reinen Verſtandesbegriff, und als ſinnlich mit der Erſcheinung gleichartige Vorſtellung heiſst ein transſcendentales Schema *) (C. 177. M. I, 194.).

4. Der Verſtandesbegriff enthält reine ſynthetiſche Einheit des Mannigfaltigen überhaupt, z. B. der Verſtandesbegriff der Cauſalität enthält die verknüpfende Einheit, durch die Nothwendigkeit in die Succeſſion des Mannigfaltigen nach einer Regel gelegt wird, wodurch es unmöglich wird, dieſe Succeſſion zu verändern oder gar umzukehren. Die Zeit, als die formale Bedingung der Verknüpfung aller Vorſtellungen, enthält ein Mannigfaltiges *a priori* in der reinen Anſchauung. Nun wird die Zeit gänzlich *a priori* vermittelſt derjenigen Beſchaffenheit des Erkenntniſsvermögens, durch welche allein alle Erfahrung möglich iſt, beſtimmt, und dieſe transſcendentale Zeitbeſtimmung iſt theils mit dem reinen Verſtandesbegriffe, der die Ein-

*) Zwanziger (Kommentar über K. Crit. d. r. V. §. 82.) meint, wenn die Schemate die Subſumtion der Erſcheinungen unter die Kategorien möglich machten, ſo müſsten ſie nothwendig die Ungleichartigkeiten zwiſchen beiden vernichten, welches höchſt ungereimt wäre. Allein durch die Subſumtion ſollen die Erſcheinungen eben ſo wenig weder Schemate noch Kategorien werden, als ein Hund durch die Subſumtion unter ſeinen Begriff ſelbſt ein Begriff wird; ſondern es ſoll nur dadurch möglich werden, dasjenige in der Anſchauung und Erſcheinung durch den Verſtand vermittelſt der Anſchauung zu finden, was in dem Begriff gedacht wird. Der folgende vierte Abſatz des obigen Textes dieſes Artikels lehrt aber, daſs Zwanziger (§. 83.) falſch ſchematiſirt. U iſt unter K enthalten, weil U unter S und S unter K enthalten iſt.

heit derſelben ausmacht, gleichartig, weil die Zeitbeſtimmung, wie der Verſtandesbegriff, allgemein iſt und auf einer Regel beruht *), theils iſt ſie aber auch mit der Erſcheinung gleichartig, weil die Zeit in jeder empiriſchen Vorſtellung des Mannigfaltigen enthalten iſt. Daher wird nun eine Anwendung des reinen Verſtandesbegriffs auf Erſcheinungen möglich ſeyn vermittelſt der transſcendentalen Zeitbeſtimmung. Dieſe transſcendentale Zeitbeſtimmung iſt alſo das transſcendentale Schema der reinen Verſtandesbegriffe, welche die Subſumtion der Erſcheinungen unter die reinen Verſtandesbegriffe möglich macht, oder wodurch die ſinnlichen Gegenſtände als enthalten unter jenen Verſtandesbegriffen gedacht (ſubſumirt) werden können (C. 177. f. M. I, 195.).

*) Braſtberger (Unterſuchungen über Kants Critik d. r. V. S. 180.) ſagt, er bemerke hier eine groſse Lücke, weil zwiſchen der Zeit und dem Verſtandesbegriffe keine Gleichartigkeit ſei, folglich die Zeit nicht unter den Verſtandesbegriff ſubſumirt werden, und ſo die transſcendentale Zeitbeſtimmung oder das Schema entſtehen könne. Allein die Zeit hat erſtlich darin Gleichartigkeit mit dem reinen Verſtandesbegriff, daſs ſie, obwohl Anſchauung und nicht Begriff, dennoch *a priori* iſt. Ferner iſt aber nicht das *a priori* gegebene Mannigfaltige oder die Materie die Zeit, ſondern dieſe Materie, verknüpft durch die transſcendentale Einheit der Kategorien in einem Bewuſstſeyn, als eine Gröſse, die Beſchaffenheiten hat u. ſ. w. Wie aber die Verknüpfung des *a priori* gegebenen Mannigfaltigen der Zeit zu einem Gegenſtand *a priori*, der dann erſt Zeit heiſst, durch die transſcendentale Einbildungskraft, ſo vor ſich gehet, daſs er nun erſt auch durch die Kategorien gedacht werden kann, findet man im Art. Einbildungskraft, 4. f. vergl. mit Kategorie, 38. Dieſes urſprüngliche Verfahren der transſcendentalen Einbildungskraft in der Verknüpfung des Zeitſtoffs zu Zeit läſst ſich, wie alles Urſprüngliche, nicht weiter erklären; iſt aber von der Subſumtion der Zeit ſelbſt unter die Verſtandesbegriffe, welche ein Denken und Beſtimmen, nicht ein Erzeugen der Zeit iſt, ſehr unterſchieden. Nur von der Möglichkeit, die Gegenſtände der Erfahrung zu erkennen, handelt die Lehre vom transſcendentalen Schematismus; obwohl allerdings dieſe Möglichkeit jene Erzeugung der Erſcheinungen vorausſetzt, von der aber, als etwas Urſprünglichem, nur ihre Nothwendigkeit geſchloſſen, nicht aber, ſo wenig als ihre Möglichkeit, begriffen werden kann.

5. Im Art. Kategorie, 42. 51. 52. und 60. ff. iſt gezeigt worden, daſs die reinen Verſtandesbegriffe von bloſs empiriſchem und nicht von transſcendentalem Gebrauch ſeyn, d. i. daſs ſie nicht auf Gegenſtände an ſich ſelbſt (ohne einige Reſtriction auf unſre Sinnlichkeit) erſtreckt werden können. Denn

a. für alle Begriffe muſs ein Gegenſtand gegeben ſeyn;

b. Gegenſtände werden uns aber allein durch die Modification unſrer Sinnlichkeit gegeben;

c. reine Begriffe *a priori* müſſen noch formale Bedingungen der Sinnlichkeit (namentlich des innern Sinnes) *a priori* enthalten, unter denen der reine Verſtandesbegriff allein auf irgend einen Gegenſtand *a priori* angewandt werden kann.

Dieſe formale und reine Bedingung der Sinnlichkeit, auf welche der reine Verſtandesbegriff in ſeinem Gebrauch reſtringirt iſt, nennt nun K. das transſcendentale Schema dieſes Verſtandesbegriffs. Das Verfahren mit dieſen Schematen, oder den ſinnlichen Bedingungen, unter welchen reine Verſtandesbegriffe allein gebraucht werden können, hat er den Schematismus des reinen Verſtandes (zur Objectsbeſtimmung) genannt (C. 175. 178. f. M. I, 196.).

6. Das Schema überhaupt iſt an ſich ſelbſt jederzeit nur ein Product der Einbildungskraft, aber es iſt doch darin vom Bilde zu unterſcheiden, daſs es keine einzelne Anſchauung (wie in der Erſcheinung oder der Nachbildung

derſelben im Gemählde, oder auch der Abbildung der mathematiſchen Conſtructionen in den Figuren auf dem Papier), ſondern die Einheit in der Beſtimmung der Sinnlichkeit allein zur Abſicht hat. Fünf Puncte hinter einander ..... ſind z. B. ein Bild von der Zahl fünf. Das Schema eines Begriffs hingegen, z. B. einer Zahl überhaupt, iſt mehr die Vorſtellung einer Methode, einem gewiſſen Begriffe gemäſs, eine Menge (z. B. Tauſend) in einem Bilde vorzuſtellen, als dieſes Bild ſelbſt. Und ſo iſt es nun klar, was obige Erklärung des Schema eines Begriffs: es ſei die Vorſtellung von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff ſein Bild zu verſchaffen, ſagen wolle (C. 179. f. M. I. 197.). S. Bild.

7. In der That liegen unſern reinen ſinnlichen Begriffen (z. B. dem eines Triangels überhaupt, eines rechtwinklichten Triangels überhaupt u. ſ. w.) nicht Bilder der Gegenſtände, ſondern Schemate zum Grunde. Dem Begriffe von einem Triangel überhaupt, bei dem weder das Verhältniſs, noch die Lage der Seiten und der Winkel zu einander beſtimmt iſt, würde gar kein Bild deſſelben (bei dem alles beſtimmt ſeyn muſs) jemals adäquat (völlig gemäſs) ſeyn. Denn das Bild würde nie die Allgemeinheit des Begriffs erreichen, welche macht, daſs dieſer für alle (recht- oder ſchiefwinklichte, oder auch für jedes Verhältniſs der beiden übrigen Winkel zu dem rechten und unter einander) gilt, ſondern immer nur auf einen Theil dieſer Sphäre eingeſchränkt ſeyn. Das Schema des Triangels kann daher niemals anderswo als in unſrer Einbildungskraft exiſtiren, und ein ſolches Schema bedeutet eine Regel der Syntheſis der Einbildungskraft in Anſehung reiner Geſtalten im Raume; oder auch eine Methode, uns die Ge-

ſtalten im Raume in ihrer Allgemeinheit vorzuſtellen. Noch viel weniger erreicht ein Gegenſtand der Erfahrung oder Bild deſſelben jemals den empiriſchen Begriff, ſondern dieſer bezieht ſich jederzeit unmittelbar auf das Schema der Einbildungskraft, als die einem gewiſſen allgemeinen Begriffe gemäſse Regel der Beſtimmung unſerer Anſchauung. Der Begriff vom Hunde bedeutet eine Regel, nach welcher unſere Einbildungskraft die Geſtalt eines gewiſſen vierfüſsigen Thiers allgemein vorzeichnen kann, ohne auf irgend eine einzige beſondere Geſtalt (z. B. des Pudels, Spitzes, Bolognefers, oder gar eines einzelnen Individuums), die nur die Erfahrung darbietet, oder auch auf jedes mögliche Bild eines Hundes *in concreto* eingeſchränkt zu ſeyn. Dieſes Schema eines Hundes muſs alſo von der Anſchauung des einzelnen Hundes *in concreto* wohl unterſchieden werden; denn die Realität unſrer empiriſchen Begriffe kann nicht durch jenes Schema, ſondern allein durch die einzelnen empiriſchen Anſchauungen der Hunde, von denen es abgezogen iſt, d. i. durch Beiſpiele in der Erfahrung dargethan werden. Dieſer Schematismus unſerer Einbildungskraft, in Anſehung der Erſcheinungen und ihrer bloſsen Form, iſt eine verborgene Kunſt in den Tiefen der menſchlichen Seele. Soviel läſst ſich nun zur Unterſcheidung des Schema von einem bloſsen Bilde ſagen: Das Bild iſt ein Product des empiriſchen Vermögens der productiven Einbildungskraft; das Schema ſinnlicher Begriffe (z. B. der Figuren im Raum) ein Product und gleichſam ein Monogramm (ſ. Ideal 4.) der reinen Einbildungskraft *a priori*, wodurch und wornach die Bilder allererſt möglich werden, die aber mit dem Begriffe nur immer vermittelſt des Schema, welches ſie bezeichnen, verknüpft werden müſſen, und an ſich demſelben nicht völlig congruiren

(adäquat ſind). Dagegen iſt das Schema eines reinen Verſtandesbegriffs etwas, was in gar kein Bild gebracht werden kann. Es iſt nehmlich nur die reine Syntheſis, gemäſs einer Regel nach Begriffen überhaupt, die der reine Verſtandesbegriff ausdrückt. Alſo iſt es ein Product der transſcendentalen Einbildungskraft, welches die Beſtimmung des innern Sinnes überhaupt nach Bedingungen ihrer Form (der Zeit) in Anſehung aller Vorſtellungen betrifft, ſofern dieſe der Einheit der Apperception gemäſs *a priori* in einem Begriff zuſammenhängen ſollten (C. 180. f. M. I. 198.). Das transſcendentale Schema iſt folglich eine Anſchauung *a priori*, wie alle Schemate, doch von ganz eigener Art, weil kein Bild deſſelben möglich iſt (P. 120. 122.). Die ſchematiſche Vorſtellungsart iſt nehmlich die eine Anſchauungsart *a priori;* die andere iſt die ſymboliſche. Denn alle Anſchauungen, die man Begriffen *a priori* unterlegt, ſind entweder Schemate oder Symbole, ſ. Darſtellung, 6. f.

S. K. hat alle dieſe Schemate nach der Ordnung der Kategorien und in Verknüpfung mit dieſen dargeſtellt, und man findet ſie in folgenden Artikeln (C. 181. M. I. 199.):

Das Schema der Kategorie der

a. Gröſse, die Zahl, ſ. Gröſse 5. u. Zahl;

b. Realität, der Zeitinhalt, ſ. Realität, 4., Qualität, 5. u. Limitation, 4.;

c. Subſtanz, die Beharrlichkeit, ſ. Subſtanz, 4. u. Beharrlichkeit;

d. Urſache, die nothwendige Zeitfolge, ſ. Dependenz, 2.;

e. Gemeinſchaft, das nothwendige Zugleichſeyn, ſ. Gemeinſchaft, 10.;

f. Möglichkeit, das Daſeyn zu irgend einer Zeit, ſ. Möglichkeit, 6.;

g. Wirklichkeit, das Daſeyn zu einer beſtimmten Zeit, ſ. Daſeyn, 6.;

h. Nothwendigkeit, das Daſeyn zu aller Zeit, ſ. Nothwendigkeit, 4.

9. Wenn man dieſe Schemate betrachtet, ſo ſiehet man, daſs das Schema einer jeden Kategorie eine gewiſſe Zeitbeſtimmung *a priori* nach einer Regel enthalte und vorſtelle, nehmlich das Schema der

a. Gröſse enthält und ſtellt die Erzeugung (Syntheſis) der Zeit ſelbſt, in der ſucceſſiven Auffaſſung eines Gegenſtandes, d. i. die Zahl vor;

b. Qualität, die Erzeugung (Syntheſis) der Empfindung (Wahrnehmung) mit der Vorſtellung der Zeit, oder die Erfüllung der Zeit (Realität als Phänomen in der Zeit);

c. Relation, die Erzeugung des Verhältniſſes der Wahrnehmungen unter einander zu aller Zeit (d.i. nach einer Regel der drei Zeitbeſtimmungen, Beharrlichkeit, Zeitfolge und Gleichzeitigkeit);

d. Modalität, die Erzeugung der Zeit ſelbſt, als das Correlat der Beſtimmung eines Gegenſtandes, ob und wie er zur Zeit gehöre; nehmlich zu irgend einer Zeit, zu einer beſtimmten Zeit oder zu aller Zeit.

Die Schemate ſind alſo nichts als Zeitbeſtimmungen *a priori* nach Regeln, und dieſe Regeln gehen bei dem Schema

α. der Quantität auf die Zeitreihe;

β. der Qualität auf den Zeitinhalt;

γ. der Relation auf die Zeitordnung;

δ. der Modalität auf den Zeitinbegriff, in Anſehung aller möglichen Gegenſtände (C. 184. f. M. I. 208.).

10. Hieraus erhellet nun, daſs der Schematismus des reinen Verſtandes durch die transſcendentale Syntheſis der Einbildungskraft auf nichts anders hinauslaufe, als auf die Einheit alles Mannigfaltigen der Anſchauung in dem innern Sinne, und ſo indirect auf die Einheit des Bewuſstſeyns. Das Bewuſstſeyn iſt nehmlich eine Function des Verſtandes, welche dem innern Sinn, der eine Receptivität der Sinnlichkeit iſt, correſpondirt. Alſo ſind die Schemate der reinen Verſtandesbegriffe die wahren und einzigen Bedingungen, den reinen Verſtandesbegriffen Bedeutung (Beziehung auf Objecte) zu verſchaffen; daher ſind aber nun auch die Kategorien von keinem andern, als einem möglichen empiriſchen Gebrauche, weil die Zeit nur eine Form der Erfahrungsgegenſtände iſt. Und ſo dienen dieſe Schemate bloſs dazu, die Erſcheinungen durch Gründe einer *a priori* nothwendigen Einheit (wegen der nothwendigen Vereinigung alles Bewuſstſeyns in einem urſprünglichen) allgemeinen Regeln der Syntheſis zu unterwerfen (C. 185. M. I. 209.), ſ. Wahrheit, transſcendentale. Es fällt alſo in die Augen, daſs die Schemate der Sinnlichkeit die reinen Verſtandesbegriffe allererſt realiſiren, d. i. die Realität derſelben darthun und bewirken, aber ſie auch reſtringiren. Daher iſt das Schema eigentlich das reine Phänomenon, oder der ſinnliche Begriff eines Gegenſtandes, in Uebereinſtimmung mit dem reinen Verſtandesbe-

griff. Die Schemate ſtellen alſo die Dinge nur vor, wie ſie erſcheinen, folglich haben die reinen Verſtandesbegriffe eine von allen Schematen unabhängige und viel weiter erſtreckte Bedeutung, wenn nur auf irgend eine andere Art als durch die Sinnlichkeit dieſer Bedeutung Gegenſtände correſpondiren könnten, auf die ſie zu beziehen wären. Allein ohne Schemate ſind die reinen Verſtandesbegriffe nur Functionen des Verſtandes zu Begriffen, ſtellen aber keinen realen Gegenſtand vor *) (C. 185. ff.), ſ. Reſtringiren u. Vernunftbegriff.

11. Noch giebt es ein architectoniſches Schema, d. i. eine *a priori* aus dem Princip des Zwecks eines Syſtems von Erkenntniſſen beſtimmte weſentliche Mannigfaltigkeit und Ordnung der Theile deſſelben, wodurch z. B. die Idee des Ganzen dieſer Erkenntniſſe ausgeführt iſt. Man kann dieſem Schema ein empiriſches entgegenſetzen, nehmlich die Vorſtellung einer ſolchen Mannigfaltigkeit und Anordnung der Theile, welche nicht nach einer Idee, d. i. aus dem Hauptzweck der Vernunft entworfen wird, ſondern nach zufällig ſich darbietenden Abſichten (deren Menge man nicht voraus wiſſen kann); dieſes Schema giebt techniſche Einheit. Dasjenige

*) Sonderbar genug ſagt Braſtberger (a. a. O. S. 177.), der Schematismus des reinen Verſtandes ſei ein recht bewunderuswürdiges Meiſterſtück von K. groſsem Scharfſinn; und (S. 182.) er ſei entweder eine künſtlich verflechte Tautologie, oder ein bloſser metaphyſiſcher Roman. Dies rührt nehmlich daher, weil Braſtberger ſich einbildet, K. wolle durch dieſen Schematismus zeigen, unſere ganze Erkenntniſs liege in uns ſelbſt ſo *a priori*, daſs aller fremde Realgrund auſser unſerm Vorſtellen ausgeſchloſſen bleibe. Allein K. läſst dieſen Realgrund bloſs problematiſch und behauptet nur, es ſei unmöglich, ſein Daſeyn zu erkennen. Durch den Schematismus will er aber nur die Möglichkeit der Erkenntniſs äuſserer Gegenſtände zeigen.

Schema hingegen, was nur zu Folge einer Idee entſpringt (wo die Vernunft die Zwecke *a priori* aufgiebt, und nicht empiriſch erwartet) gründet architectoniſche Einheit. Was wir Wiſſenſchaft nennen, hat ein Schema, welches den Umriſs (das Monogramm) und die Eintheilung des Ganzen in Glieder, der Idee gemäſs, d. i. *a priori*, enthält, und dieſes von allen andern ſicher und nach Principien unterſcheiden muſs. Dieſe Wiſſenſchaft kann nun nicht technisch, d. i. nach der Aehnlichkeit des Mannigfaltigen, oder dem zufälligen Gebrauch der Erkenntniſs *in concreto* zu allerlei beliebigen äuſsern Zwecken; ſondern muſs architectoniſch, d. i. nach der Verwandtſchaft und Ableitung von einem einigen oberſten und innern Zwecke, der das Ganze allererſt möglich macht, entſpringen. (C. 861. f. M. I. 1003.). Ein ſolches Schema entſpricht in der Ausführung ſehr ſelten der Idee deſſen, der eine Wiſſenſchaft zu Stande bringen will; indeſſen hat doch jede ihr Schema, als ihren urſprünglichen Keim, in der ſich durch die Wiſſenſchaft bloſs auswickelnden Vernunft (C. 862. 863.). S. übrigens Wiſſenſchaft, Schwärmerei u. Typus.

Schematiſche Conſtruction, Hypotypoſe, ſ. Conſtruiren und Darſtellung.

Schematiſiren,

ſchematizare, *ſchematiſer*. Dieſen Namen giebt K. dem Beſtreben, einen Begriff durch Analogie mit etwas Sinnlichem faſslich zu machen, z. B. den Grad der Liebe Gottes zum menſchlichen Geſchlecht durch die höchſte Aufopferung für Unwürdige (Joh. 3, 16.). So machen wir uns die überſinnliche Urſache einer Pflanze faſslich nach der Analogie mit

einem Künſtler in Beziehung auf ſein Werk, nehmlich dadurch, daſs wir jener Urſache Verſtand beilegen. Das Verfahren mit Schematen auf dieſe Art nennt K. den Schematismus der Analogie. Er dient zur Erläuterung, und wir können ihn nicht entbehren. Das Verfahren mit den Schematen, um dadurch Begriffe zu realiſiren oder in der Anſchauung darzuſtellen (ſ. Schema, 5.), heiſst der Schematismus der Objectsbeſtimmung. Er dient zur Erweiterung unſeres Erkenntniſſes. Den Schematismus der Analogie aber in den der Objectsbeſtimmmung verwandeln iſt Anthropomorphismus, der in moraliſcher Abſicht (in der Religion) von den nachtheiligſten Folgen iſt. Dies thut aber der, welcher nach der Analogie von dem, was dem Sinnlichen zukömmt, ſchlieſst, daſs es auch dem Gegenſtande zukomme, deſſen Begriff man durch das Schematiſiren falſlich machen will. Dann wird der Begriff nicht erläutert, ſondern vermeintlich erweitert. Ein ſolcher Schluſs würde wider alle Analogie laufen. Daraus, daſs wir ein Schema zu einem Begriffe, um ihn uns verſtändlich zu machen (durch ein Beiſpiel zu belegen), nothwendig brauchen, folgt ja nicht, daſs dieſes Sinnliche, welches im Schema dargeſtellt ward, auch dem Gegenſtande jenes Begriffs, als ſein Prädicat zukommen müſſe. Wir können nicht ſagen: ſo wie ich mir die Urſache eines organiſchen Geſchöpfs und überhaupt der zweckvollen Welt nicht anders falſlich machen kann, als nach der Analogie mit einem Künſtler in Beziehung z. B. auf eine Uhr, nehmlich dadurch, daſs ich ihm Verſtand beilege, ſo muſs auch die Urſache der Welt Verſtand haben. Das hieſse, der Urſache der Welt Verſtand beizulegen, iſt nicht bloſs eine Bedingung der Faſslichkeit meines Begriffs von derſelben, ſondern ſelbſt der Möglichkeit einer ſolchen Urſache. Zwiſchen dem

Verhältniſſe aber eines Schema zu ſeinem Begriffe und dem Verhältniſſe eben dieſes Schema zur Sache ſelbſt iſt gar keine Analogie, ſondern ein gewaltiger Sprung (μεταβασις εις ἀλλο γενος), der gerade in den Anthropomorphismus hineinführt (R. 81.*) ff.), ſ. Anthropomorphismus, 2. u. Analogie, 21. ff.

Schematismus,

ſ. Schema, 5. 7. 10. u. Schematiſiren.

Schenkende,

ſ. Schenkungsvertrag.

Schenkungsvertrag,

pactum donationis, *donation*. Derjenige Vertrag, wodurch ich das Mein, meine Sache (oder mein Recht) unvergolten (*gratis*, *gratuitement*) veräuſsere (K. 141.). Es iſt dies die eine der drei Arten von wohlthätigen Verträgen und heiſst auch die Verſchenkung (K. 120.). Auch iſt es einer der vier Fälle, wo das Urtheil, was an ſich und was vor einem Gerichtshof recht iſt, ganz verſchieden ausfällt (K. 140.). Es enthält dieſer Vertrag ein Verhältniſs von dem Schenkenden (*donans*, *donateur*), der eine Sache unvergolten veräuſsert, zu einem Andern, dem Beſchenkten (*donatarius*, *donataire*), nach dem Privatrecht, wodurch das Mein auf dieſen durch Annehmung des letztern (*donum*, *don*) übergeht, ſ. Beſchenkter. Daſs der Schenkende hierbei gemeinet ſei, zu der Haltung ſeines Verſprechens gezwungen zu werden, und alſo auch ſeine Freiheit umſonſt wegzuge-

ben, und gleichsam sich selbst wegzuwerfen, ist nicht zu präsumiren (*nemo suum iactare praesumitur*), und doch würde nach dem Recht im bürgerlichen Zustande dieser Zwang statt finden; denn da kann der Zubeschenkende den Schenkenden zu Leistung des Versprechens zwingen. In Ansehung des Rechts an sich, nach dem Privatrecht, kann also der Promittent nicht gezwungen werden, sein Versprechen, dass er etwas schenken wolle, zu halten; aber wohl nach dem öffentlichen Recht vor einem Gerichtshofe. Dass der Verschenkende zu diesem Zwange einwillige, kann der Gerichtshof nicht präsumiren, denn das wäre ungereimt; allein dieser muss bei seinem Spruch (Sentenz) stets auf das Gewisse sehen, und das ist das Versprechen des Promittenten und die Annahme des Promissars. Der Gerichtshof kann darauf nicht Rücksicht nehmen, ob sich der Verschenkende die Freiheit, von seinem Versprechen abzugehen, hat vorbehalten wollen, oder nicht. Denn solche Rücksichten würden dem Gerichtshofe das Rechtsprechen unendlich erschweren, oder unmöglich machen; der Verschenkende müsste sich daher jene Freiheit ausdrücklich vorbehalten haben.

Scherz,

facetiae, facétie, plaisanterie, badinage. Diejenige Stufe der Unterredung, da sie ein blosses Spiel des Witzes ist, und Lachen erregt (A. 249. f.). Die Vertraulichkeit unter Freunden, etwas an einander als Fehler zu belachen, ist nur eine Art des Scherzes (*raillerie*) (T. 147.).

Schicksal,

fatum, destin, fatalité. Die Nöthigung einer ihren Wirkungsgesetzen nach uns un-

bekannten Urſache (Z. 47.), ſ. Fatalismus und Fatum.

Schismatiker,

ſchismaticus, ſchismatique. Dieſen Namen geben die Theologen denen, die in Anſehung der kirchlichen Form anders denken, als die Mitglieder der Kirche, und alſo in einer öffentlichen Spaltung mit der Kirche leben, ob ſie ſich zwar, der Materie nach, zu derſelben bekennen (F. 77.). So ſagt *Feuardentius* in den Anmerkungen zum Irenäus (*adv. Haer. lib. IV. c. 62.*): Die Schismatiker ſind nicht wahre Glieder der katholiſchen Kirche, weil ſie, wie Irenäus will, auſser der Kirche ſind. S. Kirchenglaube, 5, b.

Schlaf,

dormitus, sommeil. Der Schlaf iſt derjenige Zuſtand der Schwächung des Sinnenvermögens eines geſunden Menſchen, daſs er unvermögend iſt, ſich der durch äuſsere Sinne gegebenen Vorſtellungen bewuſst werden zu können (A. 65.). Dies iſt die Worterklärung des Schlafs, oder diejenige Erklärung, welche dient, dieſen Zuſtand von jedem andern zu unterſcheiden. Die Sacherklärung, d. i. diejenige Erklärung des Schlafes, welche die Möglichkeit dieſes Zuſtandes, oder wie er durch eine Veränderung im Cörper erzeugt wird, angiebt, iſt noch nicht gefunden. Sie wäre Sache des Phyſiologen. Die Wirklichkeit lehrt hier, wie bey allen Phänomenen, die Möglichkeit; nehmlich daſs, aber nicht wie, der Schlaf möglich iſt. Der Zuſtand des Schlafs iſt nicht ein künſtlicher, ſondern ein natürlicher; der Menſch, und jedes Thier, iſt ſich alsdann der Vor-

ſtellungen nicht bewuſst, die durch äuſsere Sinne (das Gehör, das Gefühl und den Geruch) in ihn kommen, ſeine Empfindungen, die aus der Afficirung dieſer Sinne entſtehen, ſind zu ſtumpf, und er kann weder ſich, noch ſeine einzelnen Glieder willkührlich bewegen. Der Schlaf entſteht ſtufenweiſe. Zuerſt kommen wir in eine Art ſanfter Ruhe, wenn uns der Schlaf anwandelt, dies heiſst die Schläfrigkeit; hierauf werden unſre Empfindungen ſtumpf, d. h. wir fangen an zu ſchlummern; dann kommt die Zerſtreuung oder der Zuſtand des Traums, und endlich werden wir unthätig oder gerathen in den Zuſtand des tiefen Schlafs.

2. Es iſt merkwürdig, daſs der Schlaf Kälte verurſacht, und durch Kälte kommen wir in den Schlaf. Die Menſchen, welche erfrieren, erfrieren alle im Schlaf. Einige Thiere ſchlafen den Winter über, in welchen Schlaf die Kälte dieſe Thiere verſetzt; das Thier hat alsdann nicht mehr Wärme als die Luft. Es ſcheint daher der Schlaf aus Mangel an Lebenswärme zu entſtehen, denn indem man ſchlafen will, ſo friert man. Durch vielen Schlaf wird überhaupt das Blut zähe, und die Lebenswärme verringert die Erſcheinungen des Schlafs. Beim erſten Auftritt der Schläfrigkeit wird die Aufmerkſamkeit auf äuſsere Gegenſtände ſchwächer, aber eben darum wird nun das fortgeſetzte Spiel der Imagination deſto lebhafter. Im Wachen wirkt nehmlich die Imagination auch, aber ihre Bilder ſind dann nur etwa ſo hell, als ein Licht am hellen Tage. Junge Leute werden bange, beſonders wenn ſie anfangen zu ſchlafen und ſich in einer aufrechten Stellung befinden; vielleicht weil die Bruſt beklemmt und dadurch der Lunge die Ausdehnung erſchwert wird.

3. Der Schlaf iſt vom Schlummer nur dadurch unterſchieden, daſs man im Schlummer nicht

zu ſtumpfe Empfindungen hat, obgleich die Vorſtellungen, die man daraus macht, ganz gewöhnlich falſch ſind. Im Schlummer allein hat man Träume, deren man ſich noch bewuſst iſt, im tiefſten Schlaf träumen wir wahrſcheinlich auch, aber wir ſind uns dieſer Träume gar nicht bewuſst, weil die ſinnlichen Empfindungen dann zu ſtumpf ſind, als daſs wir uns derſelben bewuſst werden könnten. Im tiefen Schlaf ſind wir einem Todten ſehr ähnlich. Der Athemzug iſt dann ſehr langſam. Lange oder viel ſchlafen iſt freilich eben ſo viel Erſparniſs am Ungemach, was überhaupt das Leben im Wachen unvermeidlich bei ſich führt, und es iſt wunderlich genug, ſich ein langes Leben zu wünſchen, um es gröſstentheils zu verſchlafen. Aber das, worauf es hier eigentlich ankömmt, dieſes vermeinte Mittel des langen Lebens, die Gemächlichkeit, widerſpricht in ſeiner Abſicht ſich ſelbſt. Wenn man im Schlaf von ſelbſt aufwacht, ſo iſt es darum ſehr rathſam, daſs man gleich aufſtehe, und den Schlaf lieber auf eine andere Zeit verſchiebe; denn das wechſelnde Erwachen und wieder Einſchlummern in langen Winternächten giebt dem Nervenſyſtem oder Nervenſaft jedesmal und alſo zu oft eine andere Richtung, und veranlaſst dadurch ein Nervenfieber. Es iſt daher für das ganze Nervenſyſtem lähmend, zermalmend und in täuſchender Ruhe krafterſchöpfend, mithin die Gemächlichkeit hier eine Urſache der Verkürzung des Lebens. Das Bett iſt das Neſt einer Menge von Krankheiten und vieles Schlafen macht ſchläfrig (F. 174. f.).

4. Urſachen des Schlafs. Alle Empfindungen geſchehen durch die Nerven, ihre Wurzel iſt im Gehirn, und der Hauptſtamm die *medulla oblongata*. Es ſcheint im Gehirn die Fabrik des Nervenſafts zu ſeyn. So wie ein Baum, wenn man ihm ein Stück Wurzel wegnimmt, doch noch blüht, ſo hat man Beiſpiele, daſs Menſchen, die einen guten Theil vom Gehirn verloren haben, doch noch

leben. Das Gehirn beſtehet aus zwei Theilen, dem groſsen oder Vordergehirn (*cerebrum*) und kleinen oder Hintergehirn (*cerebellum*). Im Vordergehirn ſcheinen alle Organe der Empfindſamkeit und der willkührlichen Bewegungen zu ſeyn; ſo wie im Hintergehirn alle Lebensſäfte und Principien des Lebens. Man hat grauſame Experimente mit Thieren gemacht, die dieſes beweiſen. Man nehme z. B. an einem Hunde den Theil der Hirnſchale weg, der das Vordergehirn bedeckt, und drücke ihn ſanft auf das Vordergehirn, ſo geräth er gleich in Schlaf. Es ſcheint hieraus zu folgen, daſs denen, welche die Schlafſucht (Lethargie) haben, das Vordergehirn gedrückt ſeyn müſſe. Des Tages verſchwenden wir den Nervenſaft, der Schlaf verurſacht nun eine ſolche Abſpannung, daſs ſich der Nervenſaft wieder ſammlen kann; daher iſt die Abſpannung im Schlafe zugleich eine Kräfteſammlung zu erneuerter äuſserer Sinnenempfindung, wodurch ſich der Menſch gleich als neugebohren in der Welt ſieht, aber mit dieſer Abſpannung geht wohl ein Drittheil unſerer Lebenszeit unbewuſst und unbedauert dahin (A. 65.).

5. Die äuſsern Urſachen des Schlafes ſind:

a. einförmige Bewegungen. Die Einförmigkeit der Bewegungen macht nehmlich, daſs man nicht mehr aufmerkſam iſt, folglich die äuſsern Gegenſtände nach und nach aufhören uns zu beſchäftigen; und ſo entſteht der Schlaf. Daher die Zuhörer am erſten einſchlafen, wenn der Prediger in einem einförmigen Ton redet, wenn er auch gewaltig, aber doch einförmig, fortſchreiet;

b. alles, was unſerm Lebensſaft eine andere Richtung giebt. Daher das Eſſen ſchläfrig macht. Weil aber der Schlaf abkühlt, ſo iſt es nicht rathſam, gleich nach dem Eſſen (lange) zu ſchlafen. Hingegen iſt es ſehr gut, lange bei

Tiſche zu ſitzen nach dem Eſſen, und ſich mit Sachen zu unterhalten, die nicht viel Nachdenken erfordern. Man mag auch gern bei Tiſche lachen, folglich führt ſchon die Natur darauf, daſs das Lachen zur Verdauung hilft. Des Morgens hingegen bei nüchternem Magen mag man manchem ſchlecht mit dem Lachen ankommen, zu dieſer Tageszeit ſind lächerliche Sachen nicht angenehm.

Die innere Urſache des Schlafs iſt, daſs den Tag über der Lebensſaft aus unſerm Gehirn zu den Organen der Empfindungen und willkührlichen Bewegungen tritt. Nun erſchöpft ſich dadurch nach und nach aller Lebensſaft, dann geräth der Menſch in Schlaf. Während des Schlafs erzeugt ſich wieder neuer Lebensſaft im Gehirn, fliefst ins Vordergehirn, und dann wacht der Menſch auf (Mnſcrpt.).

6. Der widernatürliche Zuſtand einer Betäubung der Sinnenwerkzeuge, welche einen geringern Grad der Aufmerkſamkeit auf ſich ſelbſt als im natürlichen zur Folge hat, iſt ein Analogon der Trunkenheit. Daher nennt man den, der aus einem feſten Schlaf ſchnell aufgeweckt wird, ſchlaftrunken. Er hat dann noch nicht ſeine völlige Beſinnung. Aber auch im Wachen kann Jemanden eine plötzliche Verlegenheit ſich zu beſinnen anwandeln. Man weifs dann nicht, was man in einem unvorhergeſehenen Falle zu thun habe, d. i. der ordentliche und gewöhnliche Gebrauch des Reflexionsvermögens wird gehemmt. Dies bringt einen Stillſtand im Spiel der Sinnenvorſtellungen hervor, der wie ein augenblicklich anwandelnder Schlaf anzuſehen iſt. Man ſagt dann, der Menſch iſt aus der Faſſung gebracht, iſt auſser ſich (vor Freude oder Schreck). Auch ſagt man: er iſt perplex, verdutzt, verblüfft (A. 65. f.).

7. Im Schlaf ein unwillkührliches Spiel ſeiner Einbildungen ſeyn; heifst träumen (A. 67.).

Iſt man im Wachen ein ſolches Spiel ſeiner Phantaſie; ſo verräth das einen krankhaften Zuſtand. Der Schlaf ſcheint allen Thieren, ja ſelbſt den Pflanzen (nach der Analogie der letztern mit den erſtern), zur Sammlung der im Wachen aufgewandten Kräfte nothwendig. Aber eben das ſcheint auch der Fall mit den Träumen zu ſeyn. Die Lebenskraft würde erlöſchen und der tiefſte Schlaf müſste zugleich den Tod mit ſich führen, wenn ſie im Schlafe nicht durch Träume immer rege erhalten würde. Wenn man ſagt: einen feſten Schlaf ohne Träume gehabt zu haben, ſo heiſst das nur, man erinnere ſich gar nicht der Träume beim Erwachen. Dies kann einem auch wohl, wenn die Einbildungen ſchnell wechſeln, im Wachen begegnen. Man kann nehmlich in einem Zuſtande der Zerſtreuung ſeyn, ſo daſs man, mit ſtarrem Blick eine Weile auf denſelben Gegenſtand geheftet, beim Erwachen davon glaubt nichts gedacht zu haben. Wir würden wähnen, in zwei verſchiedenen Welten zu leben, wenn es nicht beim Erwachen in unſern Träumen viele Lücken (aus Unaufmerkſamkeit übergangne verknüpfende Zwiſchenvorſtellungen) gäbe, und wir in der folgenden Nacht da wieder zu träumen anfingen, wo wir es in der vorigen Nacht gelaſſen haben. Das Träumen iſt eine weiſe Veranſtaltung der Natur, zur Erregung der Lebenskraft durch Affecten, die ſich auf unwillkührlich gedichtete Begebenheiten beziehen. Während deſſelben ſind die auf der Willkühr beruhenden Bewegungen des Cörpers, nehmlich die der Muskeln, ſuſpendirt. Nur muſs man die Traumgeſchichten nicht für Offenbarungen aus einer unſichtbaren Welt anſehen (A. 80. f.).

Schlaftrunken,

ſ. Schlaf. 6.

Schlag,

beſonderer, Menſchenſchlag, *varietas nativa, variété native.* Jede Abartung, welche mit andern zwar halbſchlächtig erzeugt, aber durch die Verpflanzung nach und nach erliſcht, heiſst ein beſonderer Schlag. Die Beſchaffenheit des Bodens (Feuchtigkeit oder Trockenheit), ingleichem der Nahrung, bringen nach und nach einen ſolchen erblichen Unterſchied oder Schlag unter Thiere einerlei Stammes oder Race. Man findet, daſs dieſe Abartungen ſich vornehmlich in der Gröſse, der Proportion der Gliedmaſsen (plump oder geſchlang) und im Naturell äuſsern. Alles dieſes artet zwar in der Vermiſchung mit Fremden halbſchlächtig an, verſchwindet aber auf einem andern Boden und bei anderer Nahrung (ſelbſt ohne Veränderung des Klima) in wenig Zeugungen. Ein ſolcher Schlag der Menſchen iſt nach Verſchiedenheit jener Urſachen in eben demſelben Lande bloſs nach den Provinzen kenntlich (wie ſich z. B. die Böotier, die einen feuchten, von den Athenienſern unterſchieden, die einen trocknen Boden bewohnten). Dieſe Verſchiedenheit iſt freilich oft nur einem aufmerkſamen Auge kenntlich (S. III. 69. f.), ſ. Menſchenſchlag.

2. Die Menſchengattung kann alſo in Racen oder Abartungen (*progenies claſſifica*), und dieſe in verſchiedene Menſchenſchläge (*varietas nativa*) abgetheilt werden. Diese letztern enthalten aber keine unausbleiblichen Kennzeichen, die ſich nach einem anzugebenden Geſetze vererben. S. Menſchenſchlag, 2.

Schlauigkeit,

Verſchlagenheit, Verſchmitztheit, *aſtutia, verſutia, ruſe.* Die Geſchicklichkeit, An-

dere zu betrügen (A. 129.). Dieſe Geſchicklichkeit haben z. B. Schatzgräber, Goldmacher und Lotteriehändler. Die Frage iſt nun: ob der Betrüger klüger ſeyn müſſe, als der, welcher leicht betrogen wird, und der letztere der Dumme ſei. In dem Sprichwort: wenn die Narren zu Markte kommen, ſo löſen die Kaufleute Geld, wird unter dem Narren der Treuherzige verſtanden, welcher leicht vertraut (glaubt). Dieſe Benennung iſt aber ſehr ungebührlich. Der Betrüger iſt eigentlich der Narr; denn darum keinem andern Menſchen zu trauen, weil mich einer betrogen hat, iſt Miſanthropie (A. 129.).

2. Es giebt Betrüger, die ſich durch einen groſsen Betrug auf einmal in den Stand zu ſetzen wuſsten, keines Andern und ſeines Zutrauens mehr zu bedürfen. Dergleichen war z. B. Jener, der bei Etablirung eines groſsen Seehandels auf Actien mit der Caſſe davon ging, ſich in einem fremden Staat niederlieſs und daſelbſt in groſsem Wohlſtande lebte In dieſem Fall iſt der Charakter eines ſolchen Betrügers zwar ganz anders; aber er ſelbſt darum nicht minder ein Narr; denn ſtatt daſs jener, der ſich durch ſeinen Betrug um andrer Zutrauen bringt, ſich eigentlich ſelbſt betrügt und daher ausgelacht zu werden verdient, wird dieſer, der ſeines Glücks wegen Andrer Zutrauen nicht mehr bedarf, doch von rechtlichen Menſchen angeſpieen, wobei doch auch eben kein dauernder Vortheil iſt (A. 129.).

Schlechthinböſe,

ſ. Hang, 9. b.

Schlechthingut,

ſ. Gutes.

Schlufs,

Syllogismus, *ratiocinium*, *ſyllogismus*, *ſyllogisme*. Man nennt jede Ableitung (*deductio*) eines Urtheils aus einem andern, welches durch eine beſondere Function des Denkens (das Schlieſsen) geſchieht, einen Schluſs. Bei jedem Schluſs iſt

a. ein Satz, der zum Grunde liegt. z. B. alle Menſchen ſind ſterblich;

b. ein anderer Satz, der aus jenem gezogen wird, und die Folgerung heiſst, z. B. ich bin ſterblich;

c. die Schlufsfolge oder Conſequenz, nach welcher die Wahrheit des zweiten Satzes mit der Wahrheit des erſten unausbleiblich verknüpft wird, z. B. weil ich ein Menſch bin, ſo bin ich ſterblich. Liegt die Folgerung in dem erſten Urtheil ſo, daſs es zur Ableitung daraus keines vermittelnden Urtheils bedarf, ſo heiſst der Schluſs unmittelbar (*conſequentia immediata*); iſt aber noch ein vermittelndes Urtheil zu dieſer Ableitung nöthig, ſo heiſst der Schluſs mittelbar (*conſequentia mediata*). Bei dem letztern nehmlich ſind, auſser den in dem zum Grunde liegenden Urtheil enthaltenen Begriffen, noch andere zur Herleitung des neuen Erkenntniſſes nöthig. Unmittelbare Schlüſſe heiſsen auch Verſtandesſchlüſſe; alle mittelbare Schlüſſe hingegen ſind entweder Vernunftſchlüſſe, oder Schlüſſe der Urtheilskraft (L. 178 f. C. 359. f. M. I. 404.).

2. I. Verſtandesſchlüſſe. Im Verſtandesſchluſſe wird die bloſse Form der Urtheile verändert, die Materie derſelben (Subject

und Prädicat) bleibt unverändert dieſelbe. Alle mittelbaren Schlüſſe haben nehmlich der Materie nach ganz unterſchiedene Urtheile, indem bei ihnen ein neuer Begriff als vermittelndes Urtheil, oder als Mittelbegriff hinzukommen muſs.

Alle Menſchen ſind ſterblich;
Alſo iſt auch Cajus ſterblich;

iſt daher kein unmittelbarer Schluſs. Denn Cajus und Menſch iſt nicht einerlei Subject, und ich brauche daher noch erſt das vermittelnde und wieder ganz veränderte Urtheil: Cajus iſt ein Menſch. Die Verſtandesſchlüſſe erlauben zwar auch ein vermittelndes Urtheil (*judicium intermedium*); aber alsdann iſt daſſelbe bloſs tautologiſch (das Prädicat und Subject vollkommen einerlei). Wie z. B. in dem unmittelbaren Schluſſe:

Alle Menſchen ſind ſterblich;

Vermittelndes tautologiſches Urtheil:

Einige Menſchen ſind Menſchen;
Alſo ſind einige Menſchen ſterblich (L. 179. f.).

3. *Modi* der Verſtandesſchlüſſe. Die Verſtandesſchlüſſe gehen durch alle Claſſen der logiſchen Functionen des Urtheilens, und ſind folglich in ihren Hauptarten beſtimmt durch die vier Momente der Kategorien. Wir haben alſo:

a. Verſtandesſchlüſſe in Beziehung auf die Quantität der Urtheile (*per iudicia ſubalternata*). In dieſen ſind die beiden Urtheile der Quantität nach unterſchieden, und es wird hier das beſondere Urtheil aus dem allgemeinen abgeleitet, dem Grundſatze zufolge: Vom Allgemeinen gilt der Schluſs auf das Beſondere (*ab univerſali ad particulare valet conſequentia*).

Alle Menſchen ſind ſterblich;
Alſo ſind einige Menſchen ſterblich;

iſt ein ſolcher Verſtandesſchluſs in Beziehung auf die Quantität der Urtheile. Das zweite Urtheil heiſst unter dem erſten enthalten (*iudicium ſubalternatum*); beſondere Urtheile ſind nehmlich unter allgemeinen, und einzelne unter beſondern und unter allgemeinen enthalten.

b. Verſtandesſchlüſſe in Beziehung auf die Qualität der Urtheile (*per iudicia oppoſita*). Bei den Verſtandesſchlüſſen dieſer Art betrifft die Veränderung die Qualität der Urtheile und zwar in Beziehung auf die Entgegenſetzung oder Oppoſition betrachtet. Wir haben aber drei ſolche logiſche oder analytiſche Oppoſitionen, ſ. Oppoſition, 2.; folglich giebt es auch drei Verſtandesſchlüſſe durch entgegengeſetzte Urtheile:

α. Verſtandesſchlüſſe durch contradictoriſche Urtheile (*per iudicia contradictorie oppoſita*), ſ. Oppoſition, 2;

β. Verſtandesſchlüſſe durch conträre Urtheile, ſ. Oppoſition, 3;

γ. Verſtandesſchlüſſe durch ſubconträre Urtheile, ſ. Oppoſition, 10.

Verſtandesſchlüſſe durch gleichgeltende Urtheile (*iudicia aequipollentia*) können eigentlich keine Schluſſe genannt werden: z. B.

Nicht alle Menſchen ſind tugendhaft;
Einige Menſchen ſind alſo nicht tugendhaft;

denn nicht alle und einige nicht bedeutet einerlei und giebt folglich keinen Schluſs.

c. Verſtandesſchlüſſe in Beziehung auf die Relation der Urtheile (*per iudicia converſa, ſ. per converſionem*). Dieſe unmittelbaren Schlüſſe

durch Umkehrung beſtehen in der Verſetzung der Subjecte und Prädicate in den beiden Urtheilen. Bei der Umkehrung wird die Quantität der Urtheile entweder verändert, dann iſt das Umgekehrte (*converſum*) von dem Umkehrenden (*convertente*) der Quantität nach unterſchieden, und die Umkehrung heifst eine veränderte (*converſio per accidens*); oder die Quantität bleibt unverändert, dann heifst die Umkehrung eine reine (*converſio ſimpliciter talis*). In Abſicht auf die Verſtandesſchlüſſe durch die Umkehrung gelten aber folgende Regeln:

α. Bei allgemein bejahenden Urtheilen iſt nur eine veränderte Umkehrung möglich, weil nur Einiges vom Prädicat in dem Begriff des Subjects enthalten iſt.

β. Bei allgemein verneinenden Urtheilen iſt eine reine Umkehrung möglich, weil hier das Subject aus der Sphäre des Prädicats herausgehoben wird.

γ. Bei particular bejahenden Urtheilen iſt eine reine Umkehrung möglich, denn es iſt nur ein Theil der Sphäre des Subjects dem Prädicat ſubſumirt, und es läſst ſich auch nur ein Theil der Sphäre des Prädicats dem Subject ſubſumiren.

Ex. zu α: Alle Menſchen ſind ſterblich;
Alſo ſind einige Sterbliche Menſchen.

Ex. zu β. Kein Menſch iſt ein Engel;
Alſo iſt kein Engel ein Menſch.

Ex. zu γ. Einige Menſchen ſind gelehrt:
Alſo ſind einige Gelehrte Menſchen.

Wenn ſich manche allgemein bejahende Urtheile rein umkehren laſſen, ſo liegt das in der beſondern Beſchaffenheit ihrer Materie. z. B.

Alles Unveränderliche iſt nothwendig;
Alles Nothwendige iſt unveränderlich,

dies folgt nicht aus der Form des Schluſſes.

d. Verſtandesſchlüſſe in Beziehung auf die Modalität der Urtheile (*per iudicia contrapoſita*). Sie verwandeln ein aſſertoriſches Urtheil in ein apodiktiſches, indem ſie bei Beibehaltung der Quantität der Urtheile die Qualität derſelben verändern, und das Gegentheil vom Prädicat des erſten Urtheils zum Subject des zweiten machen *). In Abſicht auf die Contrapoſition gilt die allgemeine Regel: Alle allgemein bejahende Urtheile laſſen ſich rein contraponiren; denn wenn das Prädicat die ganze Sphäre des Subjects unter ſich enthält, ſo kann das Gegentheil des Prädicats gar nichts von dieſer Sphäre unter ſich enthalten. Z. B.

Alle Menſchen ſind ſterblich;
Alſo kann kein Nichtſterblicher ein Menſch ſeyn.

In L. 187. f. 55. muſs es in Anmerk. 1. heiſsen, daſs die Umkehrung oder Converſion nicht die Qualität, die Contrapoſition aber nicht die Quantität verändere. Uebrigens laſſen ſich (gegen Anmerk. 2.) die unmittelbaren Schluſsarten gar wohl auch auf die hypothetiſchen und disjunctiven Urtheile anwenden, wie man in Kieſewetters Logik finden kann (L. 180. ff.).

4. II. Vernunftſchlüſſe. Ein Vernunftſchluſs iſt das Erkenntniſs der Nothwendigkeit eines Satzes durch die Subſumtion ſeiner Bedingung unter eine allgemeine Regel. Z. B.

---

*) Dieſes iſt in L. 186. §. 54. ausgelaſſen.

Allgemeine Regel: Alle Menſchen ſind ſterblich;

Subſumtion der Bedingung: Ich bin ein Menſch;

Daraus folgt nothwendig: Ich bin ſterblich.

Das allgemeine Princip der Rationalität oder Nothwendigkeit (*principium rationalitatis, ſ. neceſſitatis*) aller Vernunftſchlüſſe iſt nehmlich: was unter der Bedingung einer Regel ſteht, das ſteht auch unter der Regel ſelbſt. Zu einem jeden Vernunftſchluſſe gehören folgende weſentliche drei Stücke:

α. eine allgemeine Regel, welche der Oberſatz (*propoſitio major, Majeure*) genannt und von dem Verſtande gedacht wird;

β. ein Satz, der ein Erkenntniſs unter die Bedingung der allgemeinen Regel vermittelſt der Urtheilskraft ſubſumirt und der Unterſatz (*propoſitio minor, Mineure*) heiſst;

γ. der Satz, welcher das Prädicat der Regel von der ſubſumirten Erkenntniſs bejahet oder verneint und folglich dieſes Erkenntniſs *a priori* durch die Vernunft beſtimmt. Dieſer Satz heiſst der Schluſsſatz (*concluſio, concluſion*). Die beiden erſten Sätze werden in ihrer Verbindung mit einander die Vorderſätze oder Prämiſſen genannt, z. B.

Vorderſätze
- Oberſatz: alle Menſchen ſind ſterblich;
- Unterſatz: Gelehrte ſind Menſchen;

Schluſsſatz: alſo ſind Gelehrte ſterblich.

Die Regel (alle Menſchen ſind ſterblich) iſt eine Aſſertion (ſie ſind es) unter einer allgemeinen Bedingung (ſterblich). Das Verhältniſs der Bedingung zur Aſſertion (daſs ſie es z. B. unbedingt ſind) iſt der Exponent der Regel. Die Erkenntniſs, daſs die Bedingung (irgendwo, z. B. bei Menſchen) ſtatt finde, iſt die Subſumtion. Die Verbindung desjenigen, was unter der Bedingung ſubſumirt worden (z. B. Gelehrte), mit der Aſſertion der Regel (daſs Menſchen es ſind), iſt der Schluſs. Was Materie und Form des Vernunftſchluſſes heiſst, findet man im Art. Materie, 2. C (L. 187. ff. C. 360. M. I. 405.).

5. Eintheilung der Vernunftſchlüſſe der Relation nach. Es kann nur drei Arten von Oberſätzen geben, durch welche das Verhältniſs zwiſchen einer Erkenntniſs und ihrer Bedingung vorgeſtellt wird, ſ. Materie, 2. C. Dies giebt dreierlei Vernunftſchlüſſe, nach der Verſchiedenheit des Oberſatzes: kategoriſche, hypothetiſche und disjunctive. Der Quantität nach können die Vernunftſchlüſſe nicht eingetheilt werden, denn jeder Oberſatz iſt eine Regel, mithin allgemein; auch nicht der Qualität nach, denn es iſt gleichgeltend, ob der Schluſsſatz bejahend oder verneinend iſt; auch nicht der Modalität nach, denn der Schluſsſatz ist stets apodiktisch.

a. Kategoriſche Vernunftſchlüſſe. In einem kategoriſchen Vernunftſchluſſe befinden ſich drei Hauptbegriffe oder Glieder (*termini*, *Termes*):

α. das Prädicat im Schluſsſatz, welcher Begriff der Oberbegriff (*terminus major*, *Terme Majeur*) heiſst, weil er eine gröſsere Sphäre hat als das Subject;

β. das Subject im Schluſssatz, welcher Begriff der Unterbegriff (*terminus minor*, *Terme Mineur*) heiſst;

γ. ein vermittelndes Merkmal (*nota intermedia*), welcher Begriff der Mittelbegriff oder das Mittelglied (*terminus medius*, *Terme Moien*) heiſst, weil durch denſelben ein Erkenntniſs unter die Bedingung der Regel ſubſumirt wird. Z. B. in dem Vernunftſchluſs:

Alle Menſchen ſind ſterblich;
Gelehrte ſind Menſchen;
Alſo ſind Gelehrte ſterblich;

iſt ſterblich der Oberbegriff, Gelehrte der Unterbegriff und Menſchen der Mittelbegriff. Die Principien oder oberſten Regeln aller kategoriſchen Vernunftſchlüſſe findet man in dem Art. Figur, 26. ff. Dazu kommen noch folgende:

αα. In jedem kategoriſchen Vernunftſchluſſe können nur drei Hauptbegriffe enthalten ſeyn; wenn alſo der Mittelbegriff in den Prämiſſen, oder die Begriffe in dem Schluſssatz mit denen in den Prämiſſen in verſchiedener Bedeutung genommen werden, ſo ſagt man, der Schluſs gehe auf vier Füſsen, und er iſt dann falſch.

ββ. Die Vorderſätze dürfen nicht insgeſammt verneinen (*ex puris negativis nihil ſequitur*), ſ. Figur, 5, a.

γγ. Die Vorderſätze dürfen nicht insgeſammt beſondere Sätze ſeyn (*ex puris particularibus nihil ſequitur*), ſ. Figur 5, b.

δδ. Der Schluſssatz richtet ſich allemal nach dem ſchwächern Theile des Schluſſes (*concluſio ſequitur partem debiliorem*) und iſt folglich negativ und particular, wenn einer der Vorderſätze dieſes iſt.

ee. Der Oberſatz mufs allgemein und der Unterſatz bejahend ſeyn, folglich mufs ſich der Schlufsſatz in Anſehung der Qualität nach dem Obersatze und in Anſehung der Quantität nach dem Unterſatze richten.

Was reine und vermiſchte kategoriſche Vernunftſchlüſſe ſind, findet man im Art. Figur, 30. ff. Dort (32. ff.) iſt gezeigt worden, dafs in den drei letzten ſogenannten Figuren des kategoriſchen Vernunftſchluſſes blofs vermiſchte Schlüſſe möglich ſind, welche durch die Umkehrung der Sätze entſtehen, und in denen alſo die Stellung dieſer Sätze nicht die geſetzmäſsige iſt. In dem Art. Figur findet man auch, was unter den 4 Figuren der Schlüſſe zu verſtehen iſt. Im Schema (L. 197 §. 68.) mufs es aber in der vierten Figur heifsen: $\frac{SM}{PM}$. Die Regel der erſten Figur iſt: dafs der Oberſatz ein allgemeiner, der Unterſatz ein bejahender Satz ſei; da nun dieſes die allgemeine Regel aller kategoriſchen Vernunftſchlüſſe überhaupt ſeyn mufs, ſo ergiebt ſich hieraus, dafs die erſte Figur die einzige geſetzmäſsige ſei. Im Art. Figur, 33. findet man die Bedingung der Gültigkeit der drei letztern Figuren, welche darauf hinausläuft, dafs der Mittelbegriff in den Sätzen eine ſolche Stelle erhalte, daraus durch unmittelbare Schlüſſe die Stelle der Sätze nach den Regeln der erſten Figur entſpringen kann. In der zweiten Figur ſteht nehmlich der Unterſatz recht, alſo mufs der Oberſatz umgekehrt werden, und zwar ſo, dafs er allgemein bleibt. Der Oberſatz mufs aber dann allgemein verneinend ſeyn, ſonſt mufs er contraponirt werden. In beiden Fällen wird der Schlufsſatz verneinend (er folgt dem ſchwächern Theile). In der dritten Figur wird der bejahende Unterſatz particular umgekehrt. In der vierten Figur werden beide Vorderſätze umgekehrt. Hieraus er-

hellet, daſs in jeder der drei letzten Figuren ein unmittelbarer Schluſs eingemiſcht iſt und daſs ſie alſo nur unreine Schlüſſe geben.

b. Hypothetiſche Vernunftſchlüſſe. Man findet ſie erklärt im Art. Daſeyn. 2. Die hypothetiſchen Vernunftſchlüſſe haben keinen Mittelbegriff, und ſind folglich unmittelbare oder Verſtandesſchlüſſe. Es wird nehmlich im Oberſatz die Conſequenz des Schluſsſatzes aus einem Vorderſatze (Antecedens) ausgedrückt, der Unterſatz iſt eine Verwandlung jenes problematiſchen Vorderſatzes als einer Bedingung in einen kategoriſchen Satz. Das Princip der hypothetiſchen Schlüſſe iſt der Satz des Grundes: aus dem Grunde folgt das Gegründete; aus der rationalen Verneinung folgt die Verneinung des Grundes (*a ratione ad rationatum, a negatione rationali ad negationem rationis, valet conſequentia*). S. auch Beweis, apagogiſcher.

c. Disjunctive Vernunftſchlüſſe. In den disjunctiven Schlüſſen iſt der Oberſatz ein disjunctiver Satz, und muſs daher, als ſolcher, Glieder der Eintheilung oder Disjunction haben. Z. B.

Der Stern Ceres iſt entweder ein Planet oder ein Komet;

Nun iſt er kein Komet;

Alſo iſt er ein Planet.

Es wird hier entweder

α. von der Wahrheit Eines Gliedes der Disjunction auf die Falſchheit der übrigen; oder

β. von der Falſchheit aller übrigen Glieder der Disjunction auf die Wahrheit des Einen geſchloſ-

ſen. Jenes geſchieht durch den *modus ponens* (oder *ponendo tollentem*), dieſes durch den *modus tollens* (*tollendo ponentem*). Alle Glieder der Disjunction, auſser Einem, zuſammengenommen machen das contradictoriſche Gegentheil dieſes Einen aus. Es findet alſo hier eine Dichotomie ſtatt, nach welcher, wenn eins von beiden wahr iſt, das andre falſch ſeyn muſs und umgekehrt. Alle disjunctive Vernunftſchlüſſe von mehr als zwei Gliedern ſind alſo eigentlich polyſyllogiſtiſch. Denn alle wahre Disjunction kann nur eigentlich zweigliedrig (*bimembris*) ſeyn, und die logiſche Eintheilung (Diviſion) iſt auch zweigliedrig; aber die Glieder der Glieder der Eintheilung (*membra ſubdividentia*) werden um der Kürze willen unter die Glieder der Eintheilung (*membra dividentia*) geſetzt. Das Princip der disjunctiven Schlüſſe iſt der Grundſatz des ausſchlieſsenden Dritten, ſ. Oppoſition, 2.: aus der Verneinung des Einen zweier einander contradictoriſch entgegengeſetzter Begriffe folgt die Bejahung des andern; aus der Bejahung des Einen folgt die Verneinung des andern. Nach dem erſten Princip, oder dem *modus tollens*, iſt in obigem Beiſpiel geſchloſſen, nach dem zweiten Princip, oder dem *modus ponens*, ſchlieſst folgendes Beiſpiel:

Der Stern Ceres iſt entweder ein Planet oder ein Komet;

Nun iſt er ein Planet;

Alſo iſt er kein Komet.

Das Dilemma findet man erklärt im Art. Oppoſition, dialektiſche. Die Alten machten ſehr viel aus dem Dilemma, und nannten dieſen Schluſs den gehörnten (*cornutus*). Sie wuſsten einen Gegner dadurch in die Enge zu treiben, daſs ſie ihm bei jeder Meinung viele Schwierigkeiten zeig-

ten; aber Schwierigkeiten ſtoſsen einen Satz noch nicht um. Man muſs nicht die Unbegreiflichkeit des Gegentheils für die Unmöglichkeit deſſelben halten. Die Dilemmata haben daher vieles Verfängliche an ſich (L. 190. ff.).

6. Förmliche und verſteckte Vernunftſchlüſſe (*ratiocinia formalia et cryptica*). Ein förmlicher Vernunftſchluſs iſt ein ſolcher, der nicht nur der Materie nach alles Erforderliche enthält, ſondern auch der Form nach richtig und vollſtändig ausgedrückt iſt. Den förmlichen Vernunftſchlüſſen ſind die verſteckten (*cryptica*) entgegengeſetzt, in welchen entweder die Vorderſätze verſetzt, oder einer der Vorderſätze ausgelaſſen iſt, u. ſ. w. Ein verſteckter Vernunftſchluſs, in welchem der eine Vorderſatz nicht ausgedrückt iſt, ſondern nur mit gedacht wird, heiſst ein verſtümmelter oder ein Enthymema. Ein Enthymema, in welchem der Mittelbegriff allein mit dem Schluſssatz verbunden iſt, wird ein zuſammengezogener Schluſs genannt, z. B. ich bin ſterblich, denn ich bin ein Menſch (L. 205.).

7. III. Schlüſſe der Urtheilskraft. Die Urtheilskraft, d. i. das Vermögen, das Beſondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken, iſt zwiefach: die beſtimmende und die reflectirende Urtheilskraft. Die beſtimmende Urtheilskraft geht vom Allgemeinen zum Beſondern. Dies iſt der Fall, wenn das Allgemeine (die Regel, das Princip, das Geſetz) gegeben iſt. Die reflectirende Urtheilskraft geht vom gegebenen Beſondern zum Allgemeinen, das ſie finden ſoll, und hat nur ſubjective Gültigkeit, denn das Allgemeine, zu welchem ſie vom Beſondern fortſchreitet, hat nur empiriſche Allgemeinheit. Eine empiriſche Allgemeinheit iſt aber nur ein bloſses Analogon der

logiſchen Allgemeinheit, d. i. ſie iſt zwar von der logiſchen Allgemeinheit ſpecifiſch verſchieden, weil ſie ſich nicht auf Nothwendigkeit gründet, aber ſie hat doch darin mit der logiſchen Allgemeinheit Aehnlichkeit, daſs ſie ſich über alle bekannte Fälle erſtreckt. Die Schlüſſe der Urtheilskraft ſind gewiſſe Schluſsarten, aus beſondern Begriffen zu allgemeinen zu kommen; hieraus folgt, daſs ſie Schlüſſe der reflectirenden, nicht der beſtimmenden Urtheilskraft ſind, denn die letztere kann bloſs ſubſumiren. Die Schlüſſe der Urtheilskraft beſtimmen mithin auch nicht das Object. Wir beſtimmen durch ſie nur die Art, wie wir über das Object zu reflectiren haben, um zur Kenntniſs deſſelben zu gelangen. Das Princip dieſer Schlüſſe iſt: daſs Vieles nicht ohne einen gemeinſchaftlichen Grund in Einem zuſammen ſtimme, ſondern daſs das, was Vielem auf dieſe Art zukommt, aus einem gemeinſchaftlichen Grunde nothwendig ſeyn werde. Da den Schlüſſen der Urtheilskraft ein ſolches Princip zum Grunde liegt, welches den Mittelbegriff ausmacht, ſo können ſie um deswillen nicht für unmittelbare Schlüſſe gehalten werden. Die reflectirende Urtheilskraft zieht alſo empiriſch allgemeine Urtheile, und ſchlieſst entweder von vielen auf alle Dinge, oder von der Zuſammenſtimmung der Dinge in vielen Beſtimmungen und Eigenſchaften auf die Zuſammenſtimmung in den übrigen. Die erſtere Schluſsart heiſst der Schluſs durch Induction, die andere, der Schluſs nach der Analogie. Die Induction ſchlieſst alſo vom Beſondern aufs Allgemeine (*a particulari ad univerſale*) nach dem Princip der Allgemeinmachung: was vielen Dingen einer Gattung zukommt, das kommt auch den übrigen zu. Die Analogie ſchlieſst von particularer Aehnlichkeit zweier Dinge auf totale, nach dem Princip der Specification:

Dinge von einer Gattung, von denen man vieles Uebereinſtimmende kennt, ſtimmen auch in dem Uebrigen überein, was man in Einigen dieſer Gattung kennt, in andern aber nicht wahrnimmt, ſ. Analogie. Induction und Analogie haben keine Nothwendigkeit, und ſind daher keine Vernunftſchlüſſe, ſondern nur logiſche Präſumtionen oder auch empiriſche Schlüſſe. Von den einfachen und zuſammengeſetzten Vernunftſchlüſſen, den Kettenſchlüſſen, Proſyllogismen und Epiſyllogismen, den Trugſchlüſſen, Paralogismen und Sophismen, ſ. Proſyllogismus und Paralogismus. S. übrigens auch Vernunft und Vernunftbegriff (L. 205. f. U. XXV. M. II. 413.).

Kant. Logik. I. III. Abſchn. §. 41. ff. S. 178. ff.

Schluſsſatz,

concluſio, concluſion. Das Urtheil, welches in einem Schluſs die Aſſertion der Regel in einem ſubſumirten Falle ausſagt (C. 386.). Die Aſſertion iſt aber, daſs ſie für den gegenwärtigen Fall als wirklich oder gültig betrachtet wird. Z. B. das Urtheil: folglich ſind Gelehrte ſterblich, ſagt die Aſſertion aus: ſind ſterblich, welche die Aſſertion der Regel iſt: alle Menſchen ſind ſterblich; es ſagt ſie aber in dem ſubſumirten Fall aus: weil die Gelehrten Menſchen ſind, ſ. Schluſs, 4, γ.

Schmeichler,

adulator, adulateur, flatteur. Der Schmeichler iſt ein Jaherr, der einem bedeutenden Mann gern das groſse Wort einräumt, um ihn durch ſeinen Hochmuth, dem er Nah-

rung giebt, nach Belieben zu leiten, — Wort Schmeichler hat wohl uranfänglich Schmiegler heifsen ſollen (einer der ſich ſchmiegt und biegt (A. 237. T. 95.*).

Schmerz,

ſ. Gefühl, 2, ff.

Schmuck,

ſ. Geſchmacksurtheil, 3. c.

Schön,

ſ. Schönheit.

Schöne,

ſ. Schönheit.

Schönheit,

pulchritudo, *beauté*. Die Schönheit beſteht in derjenigen Beſchaffenheit eines Gegenſtandes, dafs die bloſse Vorſtellung deſſelben in uns mit Wohlgefallen begleitet iſt, ſo gleichgültig wir auch immer in Anſehung der Exiſtenz des Gegenſtandes dieſer Vorſtellung ſeyn mögen. Sie gefällt uns dann ohne alles Intereſſe (U. 6.), ſ. Geſchmacksurtheil, 1. b. Die Schönheit mufs nicht bloſs (wie die Erhabenheit) im Gemüth des Urtheilenden, ſondern auch in dem Gegenſtande geſucht werden, der eine ſolche ſinnliche Form hat, dafs wir ihn für ſchön erklären. Denn ein Gegenſtand

iſt ſchön, wenn ſeine Form (nicht das Materielle ſeiner Vorſtellung, als Empfindung) in der bloſsen Reflexion über dieſelbe (ohne Abſicht auf einen von ihm zu erwerbenden Begriff) als der Grund einer Luſt an der Vorſtellung eines ſolchen Gegenſtandes beurtheilt wird. Mit der Vorſtellung eines ſolchen Gegenſtandes wird aber dieſe Luſt als nothwendig verbunden, folglich als nicht bloſs für das Subject, welches dieſe Form auffaſst, ſondern für jeden Urtheilenden überhaupt gültig, beurtheilt (U. XLIV. f.) Zum Schönen müſſen wir alſo einen Grund auſser uns ſuchen, indem wir z. B. bei der Naturſchönheit annehmen müſſen, ſie ſei ſo eingerichtet, daſs ſie in Beziehung auf den Gebrauch der Urtheilskraft in Anſehung der ſinnlichen Gegenſtände zweckmäſsig ſei, und hier kein bloſser Naturmechanismus (wie wohl bei dem Erhabenen möglich iſt) ſtatt finde (U. 76. ff. M. II, 538.). Dennoch aber iſt Schönheit ein der Urtheilskraft eigenthümlich angehörender Begriff (U. 270.), und es iſt daher auch in uns ein Grund der Möglichkeit des Wohlgefallens am Schönen vorhanden. Das Schöne bezeichnet nehmlich ein ſolches Verhältniſs einer Vorſtellung zum Gefühl der Luſt und Unluſt, daſs uns der Gegenſtand dieſer Vorſtellung bloſs gefällt, oder dieſes Wohlgefallen (Complacenz) unintereſſirt und frei, d. h. Gunſt, iſt (U. 14. f.). Alles, was wir mit einem Gefühl des Wohlgefallens ohne alles Intereſſe betrachten, iſt ſchön (M. II, 459. U. 16.), ſ. Geſchmacksurtheil, 1.

2. Jene Erklärung war die des Schönen, wenn man auf die Beſchaffenheit des Wohlgefallens am Schönen ſieht. Betrachtet man aber die Quantität dieſes Wohlgefallens, ſo verſtehen wir unter dem Ausſpruch: etwas ſei ſchön, es ſei Gegenſtand eines allgemeinen Wohlgefallens, doch ohne daſs dieſe Allge-

meinheit (wie bei andern allgemeinen Urtheilen) aus Begriffen entſpringt (U. 17. f.). Wenn Jemand ſagt: ein Gebäude ſei ſchön, ſo muthet er damit allen Menſchen zu, ſie ſollen ein (unintereſſirtes) Wohlgefallen daran haben (U. 19.). Aber dieſe Zumuthung gründet ſich nicht auf Begriffe. Denn wenn man Gegenſtände bloſs nach Begriffen beurtheilt, ſo geht alle Vorſtellung der Schönheit verloren. Alſo kann der Urtheilende auch keinen Grund angeben, warum der Gegenſtand ſchön ſei; denn der würde ein Begriff ſeyn oder eine Regel, nach der Jemand genöthigt werden ſollte, das Gebäude für ſchön anzuerkennen. Darum giebt es und kann es auch keine Wiſſenſchaft des Schönen geben, ſ. Geſchmack, 12. Ob ein Haus ſchön ſei, dazu läſst man ſich ſein Urtheil nicht durch Gründe oder Grundſätze anſchwatzen. Man will das Haus ſelbſt ſehen, gleich als wenn das Wohlgefallen von der Empfindung abhinge, die aber nur für jeden Urtheilenden allein und ſein beſonderes Wohlgefallen entſcheiden würde; und dennoch macht man in dem Urtheile: das Haus ſei ſchön, Anſpruch auf den Beitritt von Jedermann (U. 25. M. II, 469). Wenn nehmlich Etwas, deſſen Gegenſtand wir hernach für ſchön erklären, unſern Sinn afficirt, ſo werden unſre Erkenntniſskräfte, die dieſes Etwas auf Anſchauung und Begriffe bringen (die Einbildungskraft für die Zuſammenſetzung des Mannigfaltigen zur Anſchauung und der Verſtand für die Einheit des Begriffs, der die Vorſtellungen vereinigt), durch die entſtehenden Vorſtellungen ins Spiel geſetzt. Dieſes iſt aber ein freies Spiel, weil die Erkenntniſskräfte dabei nicht durch einen beſtimmten Begriff auf eine beſondere Erkenntniſsregel, nach der ſie wirken ſollen, eingeſchränkt ſind (M. II, 474. U. 28.). Wenn wir nun den Gegenſtand nach der Beſchaffenheit dieſes Gemüthszuſtandes, in welchen er uns verſetzt, beurtheilen: ſo ſind wir uns dabei bewuſst, daſs dieſer Gemüthszuſtand bei allen, ſo wie wir, er-

kennenden Menſchen bei der Einwirkung jenes Etwas auf das Gemüth ſtatt finden müſſe, weil bei allen eben die Vorſtellungen, Anſchauungen und Begriffe, entſtehen ſollen. Aus der Beurtheilung des Gegenſtandes nach dieſem Gemüthszuſtand, in welchem wir uns bei der Erzeugung der Anſchauung deſſelben und der Begriffe von ihm befinden, geht nun erſt die Luſt oder Unluſt an ihm hervor, und dieſe Beurtheilung iſt der Grund der Luſt an der Harmonie, oder Unluſt an der Disharmonie, unſrer Erkenntniſskräfte (bei jener Erzeugung), die wir durch das Urtheil: der Gegenſtand iſt ſchön oder häſslich, ausdrücken. Auf das Bewuſstſeyn jener Allgemeinheit der ſubjectiven Bedingungen des Ausſchauens und Denkens und der Beurtheilung der Gegenſtände gründet ſich die ſubjective (nicht auf Begriffe ſich gründende) Gemeingültigkeit des Wohlgefallens (M. II, 476. U. 29.). Schön iſt alſo das, was ohne Begriff allgemein gefällt; häſslich, was ohne Begriff allgemein miſsfällt (U. 32. M. II, 480.), und das vorher beſchriebene Vermögen, dieſes zu beurtheilen, heiſst der Geſchmack, ſ. Geſchmacksurtheil, 2. und Kunſt, ſchöne, d.

3. Kant zeigt ferner, was Schönheit ſei, wenn man das Geſchmacksurtheil nach dem Verhältniſs der Zwecke betrachte, welche in demſelben in Betrachtung gezogen werden. Was aber unter Zweck und Zweckmäſsigkeit zu verſtehen ſei, und ob es eine gebe, findet man in dem Art. Zweck und Zweckmäſsigkeit. Er macht darauf aufmerkſam, daſs das Urtheil: etwas ſei ſchön, wenn es rein iſt, von Reiz und Rührung unabhängig ſei. Schönheit betrifft nehmlich bloſs die Form eines Gegenſtandes, Reiz und Rührung aber entſpringt aus der Afficirung des Sinnes durch den Gegenſtand, alſo aus der Empfindung; und dennoch zählt man das Reizende und Rührende, was doch nur auf beſonderm Wohl-

gefallen beruht, öfters zu dem Schönen, das doch ein allgemeines Wohlgefallen zum Grunde hat. Ja, das Reizende und Rührende wird wohl gar an ſich ſelbſt für Schönheit gehalten. Dies iſt ein Miſsverſtand, der ſich nur durch ſorgfältige Beſtimmung dieſer Begriffe heben läſst (U. 38. M. II, 488.). Reiz und Rührungen haben lediglich Empfindung zum Grunde, d. i. die Materie und nicht die Form der Vorſtellung, und verdienen daher wohl angenehm, aber nicht ſchön, genannt zu werden. Eine bloſse Farbe, z. B. die grüne eines Raſenplatzes, ein bloſser Ton (zum Unterſchiede vom Schalle und Geräuſch), wie etwa der einer Violine, wird von den Meiſten an ſich für ſchön erklärt. Allein die Empfindungen der Farbe ſowohl als des Tons kann man ſo fern für ſchön zu erklären berechtigt ſeyn, in ſo fern beide rein ſind, d. i. die Gleichförmigkeit der Empfindung durch keine fremdartige Empfindung geſtört und unterbrochen wird, welches die Form betrifft. Die Qualität der Empfindung hingegen kann nicht in allen Subjecten für einſtimmig angenommen werden, und die Annehmlichkeit einer Farbe oder eines muſikaliſchen Tons beruhet doch auf dieſer Qualität der Empfindung (U. 39. ff.). Das Urtheil: etwas ſei ſchön, iſt aber auch von den Begriffen der Nützlichkeit und Vollkommenheit unabhängig; denn nach beiden wird der Gegenſtand auf einen Zweck bezogen, er muſs wozu nützlich oder nach einem Begriff von dem, was das Ding ſeyn ſoll, als ſeinem innern Zweck, vollkommen ſeyn. Nun kann, wie wir (in 2.) geſehen haben, das Schöne nicht nach Begriffen erkannt und beurtheilt werden, alſo auch nicht Nützlichkeit und Vollkommenheit (beides aber iſt materiale Zweckmäſsigkeit) mit Schönheit einerlei ſeyn. Schön und gut iſt zweierlei, denn das letztere ſetzt die Beziehung des Gegenſtandes auf einen gewiſſen Zweck voraus. Indeſſen iſt Schönheit dennoch Zweck-

mäſsigkeit, allein nur die Zweckmäſsigkeit der Form des Gegenſtandes in der Beſtimmung der Vorſtellungskräfte, die ſich mit ihm beſchäftigen (d. i. formale ſubjective Zweckmäſsigkeit) (U. 44. ff. 270. M. II, 500.). Man muſs aber bloſs anhängende, bedingte oder fixirte Schönheit (*pulchritudo adhaerens*) von freier Schönheit (*pulchritudo vaga*) unterſcheiden; nur die letztere iſt eine reine Schönheit, bei der erſtern hingegen hat allerdings der Begriff von einem Zweck Einfluſs. Man würde z. B. vieles unmittelbar in der Anſchauung Gefallende an einem Gebäude anbringen können, wenn es nicht eine Kirche (Gebäude, das gemeinſchaftliche Gottesverehrung zum Zweck hat) ſeyn ſollte. Ein Menſch könnte viel feinere Züge und einen gefälligern, ſanften Umriſs der Geſichtsbildung haben, wenn er nur nicht etwa einen Mann, oder gar einen Kriegsmann vorſtellen ſollte (M. II, 508. U. 48. f. 50. 55.). Schönheit iſt alſo hiernach die Form der Zweckmäſsigkeit eines Gegenſtandes, ſofern ſie, ohne Vorſtellung eines Zwecks, an ihm wahrgenommen wird. Man muſs dieſes nicht mit der Form der Zweckmäſsigkeit eines Gegenſtandes, von der man den Zweck bloſs nicht kennt, verwechſeln. Denn bei dem letztern bezieht man doch die Figur des Gegenſtandes auf irgend eine Abſicht und einen beſtimmten Zweck, z. B. bei den mit einem Loche verſehenen ſteinernen Geräthen aus alten Grabhügeln. Daher hat man auch gar kein unmittelbares Wohlgefallen an ihrer Anſchauung, ſondern der Verſtand beſchäftigt ſich mit der Erkenntniſs, was es ſeyn oder wozu es dienen ſoll. Eine Tulpe hingegen wird für ſchön gehalten, weil eine gewiſſe Zweckmäſsigkeit in ihrer Wahrnehmung angetroffen wird, welche auf gar keinen Zweck bezogen wird (U. 61. M. II, 518.), ſ. Geſchmacksurtheil, 3.

4. Der Modalität nach hat das Schöne eine

nothwendige Beziehung auf das Wohlgefallen (U. 62.). Das heifst aber nicht, man könne *a priori* erkennen, dafs Jedermann dieſes Wohlgefallen an dem ſchön genannten Gegenſtande fühlen werde. Auch heifst es nicht, dafs man aus einer durchgängigen Einhelligkeit der Urtheile über die Schönheit eines gewiſſen Gegenſtandes ſchlieſsen könne, er müſſe ſchön ſeyn; denn eine ſolche Einhelligkeit giebt es in der Erfahrung nicht, man ſtreitet ſich vielmehr immer über die Schönheit. Sondern, wer etwas für ſchön erklärt, will, dafs Jedermann dem vorliegenden Gegenſtande Beifall geben und ihn gleichfalls für ſchön erklären ſoll; allein man wirbt doch um jedes Andern Beiſtimmung, weil man dazu einen Grund hat, der allen gemein iſt, nur dafs nicht alle den vorliegenden Fall unter jenem Grunde als Regel des Beifalls richtig ſubſumiren. Erkenntniſſe und Urtheile müſſen ſich, ſammt der Ueberzeugung, die ſie begleitet, allgemein mittheilen laſſen. Lieſsen ſie ſich nicht allgemein mittheilen, ſo käme ihnen keine Uebereinſtimmung mit dem Object zu. Sie wären dann insgeſammt ein bloſses ſubjectives Spiel der Vorſtellungskräfte, gerade ſo wie es der Skepticismus verlangt. Sollen ſich aber Erkenntniſſe mittheilen laſſen, ſo muſs ſich auch die dazu gehörige Proportion der Stimmung der Erkenntnifsvermögen allgemein mittheilen laſſen. Lieſse ſich nehmlich dieſe (als Bedingung des Erkennens) nicht mittheilen, ſo könnte auch das Erkenntniſs (als Wirkung) nicht entſpringen. Dieſes geſchieht auch wirklich jederzeit, wenn ein gegebener Gegenſtand vermittelſt der Sinne die Einbildungskraft zur Zuſammenſetzung des Mannigfaltigen, dieſe aber den Verſtand zur Einheit derſelben in Begriffen, in Thätigkeit bringt. Aber dieſe Stimmung der Erkenntniſskräfte hat, nach Verſchiedenheit der Objecte, die gegeben werden, eine verſchiedene Proportion. Die zu einem Erkenntniſs zuträglichſte Proportion der Stimmung der Erkenntniſskräfte kann aber nicht anders

als durchs Gefühl (nicht nach Begriffen) beſtimmt werden und muſs allgemein mittheilbar ſeyn. Auf dieſem Gemeinſinn (als der nothwendigen Bedingung der allgemeinen Mittheilbarkeit unſrer Erkenntniſs) beruhet nun die Nothwendigkeit des Wohlgefallens am Schönen. Daher kann man nun das Schöne und Hafsliche auch ſo erklären: ſchön iſt, was ohne Begriff, als Gegenſtand eines nothwendigen Wohlgefallens erkannt wird; häſslich, was ohne Begriff, als Gegenſtand eines nothwendigen Miſsfallens erkannt wird (U. 65. ff. M. II, 523 u. 526.), ſ. Geſchmacksurtheil, 4. und Dunkelheit in der Auflöſung des äſthetiſchen Problems.

5. Wenn die Einbildungskraft nach einem beſtimmten Begriff zu verfahren genöthigt wird, und alſo, wie wir (in 2.) geſehen haben, nicht frei iſt: ſo wird ihr Product der Form nach durch Begriffe beſtimmt, und das Wohlgefallen iſt ſodann nicht das am Schönen, ſondern am Guten (U. 69.). Nun werden geometriſch-regelmäſsige Geſtalten (z. B. der Cirkel), und ſelbſt die Zahlen, wegen einer gewiſſen, aus der Einfachheit ihrer Conſtruction nicht erwarteten Zweckmäſsigkeit derſelben *a priori* zu allerlei Erkenntniſs gebraucht, von Critikern des Geſchmacks gemeiniglich als die einfachſten und unzweifelhafteſten Beiſpiele der Schönheit angeführt; ſie ſprechen von dieſer oder jener ſchönen Eigenſchaft des Cirkels, welche auf dieſe oder jene Art entdeckt wäre; und dennoch ſchreibt ein beſtimmter Begriff dieſen Geſtalten die Regel vor, (nach der ſie allein möglich ſind). Folglich irren ſich entweder jene Kritiker hierin, oder es iſt nicht ſubjective Zweckmäſsigkeit ohne Begriff im freien Spiel unſrer Erkenntniſsvermögen zur Schönheit nöthig, ſondern eine intellectuelle nach Begriffen, welche eine Taug-

lichkeit zu allerlei (ins Unendliche mannigfaltigen) Zwecken (d. i. objective Zweckmäfsigkeit) ist (U. 70.). Die zum Begriffe von einem Gegenstande führende Regelmäfsigkeit ist zwar die unentbehrliche Bedingung (*conditio sine qua non*), den Gegenstand in eine einzige Vorstellung zu fassen und das Mannigfaltige in der Form desselben zu bestimmen. Diese Bestimmung ist ein Zweck in Ansehung der Erkenntnifs; und in Beziehung auf diese ist sie auch jederzeit mit Wohlgefallen verbunden, welches die Bewirkung einer jeden auch blofs problematischen Absicht begleitet. Allein es ist alsdann blofs die Billigung der Auflösung, die einer Aufgabe ein Genüge thut. Bei dem Schönen hingegen ist eine freie und unbestimmt zweckmäfsige Unterhaltung der Gemüthskräfte mit demselben, wobei der Verstand der Einbildungskraft und nicht, wie bei der Erkenntnifs, die Einbildungskraft dem Verstande zu Diensten ist (U. 71. M. II, 530.). Darum ist uns auch das, womit die Einbildungskraft ungesucht und zweckmäfsig spielen kann, jederzeit neu, und man wird seines Anblicks nicht überdrüfsig (U. 72. 277. ff. M. II, 532. 791.). Man müfste daher jene Eigenschaft eher eine relative Vollkommenheit, als eine Schönheit der mathematischen Figuren nennen. Eher würde man eine Demonstration solcher Eigenschaften, weil durch diese der Verstand, als Vermögen der Begriffe, und die Einbildungskraft, als Vermögen der Darstellung derselben, *a priori* sich gestärkt fühlen (welches mit der Präcision, die die Vernunft hineinbringt, die Eleganz derselben genannt wird), schön nennen können; indem hier doch wenigstens das Wohlgefallen, obgleich der Grund desselben in Begriffen liegt, subjectiv ist, da die Vollkommenheit ein objectives Wohlgefallen bei sich führt, s. Geschmacksurtheil, 5.

6. Das Schöne erfordert die Vorstellung einer gewissen Qualität des Objects, die sich auch ver-

ſtändlich machen, und auf Begriffe bringen läſst (wie wir es auch bisher gethan haben), wiewohl ſie im äſthetiſchen Urtheile nicht darauf gebracht wird. Das Schöne cultivirt auch, indem es zugleich auf Zweckmäſsigkeit im Gefühle der Luſt Acht zu haben lehrt, und ſo den Geſchmack bildet (U. 113.). Wenn man das Reſultat aus der bisherigen Expoſition des äſthetiſchen Geſchmacksurtheils zieht, ſo ergiebt ſich daraus folgende kurze Erklärung: Schön iſt das, was in der bloſsen Beurtheilung (alſo nicht vermittelſt der Empfindung des Sinnes nach einem Begriffe des Verſtandes) gefällt (U. 114. f. M. II, 586. 587.). Es folgt hieraus von ſelbſt, daſs es ohne alles Intereſſe gefallen müſſe, weil das Intereſſe den Begriff vom Zweck vorausſetzt, nehmlich daſs es gefalle, weil es wozu dient. Dieſe Erklärung, als eine Erklärung äſthetiſcher allgemeingültiger Beurtheilung, bezieht ſich auf ſubjective Gründe. Dieſe Gründe ſind nehmlich die Sinnlichkait, ſo wie ſie zu Gunſten des contemplativen Verſtandes, in demſelben Subjecte, mit ihm vereinigt, zweckmäſsig iſt. Das Schöne bereitet uns vor, etwas, ſelbſt die Natur, ohne Intereſſe zu lieben, (U. 115. M. II, 589). Die unmittelbare Luſt am Schönen der Natur ſetzt eine gewiſſe Liberalität der Denkungsart, d. i. Unabhängigkeit des Wohlgefallens vom bloſsen Sinnengenuſſe, voraus und cultivirt ſie. Dieſe Freiheit wird aber dadurch im Spiele (nicht unter einem geſetzlichen Geſchäft) vorgeſtellt (U. 116. M. II, 593.).

7. Das Wohlgefallen am Schönen der Natur iſt poſitiv, nehmlich ein Gefühl der Freiheit (nicht etwa der Beraubung) der Einbildungskraft, indem ſie nach dem Geſetze des empiriſchen Gebrauchs zweckmäſsig beſtimmt wird. Wir dürfen aber hier die Beiſpiele nicht von ſolchen ſchönen Gegenſtänden der Natur hernehmen, die den Begriff von einem Zwecke vorausſetzen, denn alsdann würden es entweder zu einem beſtimmten Zweck dienende, oder

auch Vergnügen oder Schmerz verurſachende Gegenſtände ſeyn; im erſtern Fall würden es nicht Objecte ſeyn, die ein äſthetiſches Urtheil, im andern Fall nicht ſolche, die ein Geſchmacksurtheil begründen könnten. Dies iſt z. B. der Fall bei dem Schönen in der Menſchengeſtalt. Die Rückſicht dabei auf Begriffe der Zwecke, wozu alle Gliedmaſsen des Menſchen da ſind, als Beſtimmungsgründe unſers Urtheils, würde bloſs ein teleologiſches Urtheil geben. Die Zuſammenſtimmung der Menſchengeſtalt mit Zwecken müſſen wir alſo auf unſer äſthetiſches Urtheil über ſie nicht einflieſsen laſſen, geſetzt daſs wir auch nicht über reine, ſondern anhängende Schönheit derſelben urtheilen wollten. Doch iſt es eine nothwendige Bedingung des Wohlgefallens am Schönen, daſs dasjenige, was wir an der Menſchengeſtalt finden, den Zwecken derſelben auch nicht widerſtreite. Die äſthetiſche Zweckmäſsigkeit iſt die Geſetzmäſsigkeit der Urtheilskraft in ihrer Freiheit. Das Wohlgefallen an dem Gegenſtande hängt von der Beziehung ab, in welche wir die Einbildungskraft ſetzen wollen; nur daſs ſie für ſich ſelbſt das Gemüth in freier Beſchäftigung erhalte. Wenn aber eine teleologiſche Zweckmäſsigkeit das Urtheil beſtimmt, ſo iſt es nicht mehr das Urtheil einer freien Urtheilskraft (U. 118. f. M. II, 595.).

8. Der Ausdruck intellectuelle Schönheit iſt alſo nicht ganz richtig, weil ſie eine äſthetiſche Vorſtellungsart ſeyn ſoll, die doch in bloſs reinen Intelligenzen gar nicht angetroffen werden kann, und das Wort Schönheit dann alle beſtimmte Bedeutung, oder das intellectuelle Wohlgefallen allen Vorzug vor dem ſinnlichen verlieren müſste. Man kann zwar an einem ſchönen Gegenſtande auch ein moraliſches (intellectuelles) Wohlgefallen haben, in ſo fern derſelbe (z. B. eine ſchöne That) zugleich moraliſchen Geſetzen angemeſſen wäre. Wir können auch beide

Arten des Wohlgefallens leicht mit einander vereinigen, weil beide auf keinem Intereſſe beruhen. Allein beides iſt doch wieder darin ſchwer zu vereigen, weil das Schöne ein Intereſſe bewirken ſoll. Das Moraliſche ſetzt nun auch ein Intereſſe voraus. Allein jenes iſt ein Sinneninteresſe, dieſes ein Vernunftintereſſe. Jenes Intereſſe in Verbindung mit dieſem würde denſelben, und damit der intellectuellen Zweckmäſsigkeit Abbruch thun und ſie verunreinigen (U. 119. f. M. II, 596.). Das Moraliſchgute iſt auch nicht ſowohl ſchön, als vielmehr erhaben. Es erweckt mehr das Gefühl der Achtung, welches den Reiz verſchmäht, als der Liebe und vertraulichen Zuneigung; weil die menſchliche Natur nicht ſo von ſelbſt, ſondern nur durch Gewalt, welche die Vernunft der Sinnlichkeit anthut, zu jenem Guten zuſammenſtimmt. Indeſſen iſt doch nicht zu leugnen, daſs das Vernunftintereſſe an der Moralität, und die Cultivirung deſſelben macht, daſs man ſich gern mit der Beurtheilung der Handlungen nach moraliſchen Principien beſchäftigt, und daſs dieſes der Tugend, oder der Denkungsart nach moraliſchen Geſetzen, eine Form der Schönheit giebt, die bewundert, aber freilich darum noch nicht geſucht wird. Denn dieſe Betrachtung bewirkt ebenfalls ein Bewuſstſeyn der Harmonie unſrer Vorſtellungskräfte, wobei wir unſer ganzes Erkenntniſsvermögen (Verſtand und Einbildungskraft) geſtärkt fühlen und bringt ſo ein Wohlgefallen hervor, das ſich auch andern mittheilen läſst, wobei gleichwohl die Exiſtenz des Objects uns gleichgültig bleibt, indem es nur als die Veranlaſſung angeſehen wird, die über die Thierheit erhabene Anlage der Talente in uns inne zu werden (P. 286.). Selbſt die Darſtellung des Böſen oder Häſslichen (z. B. der Geſtalt des perſonificirten Todes bei Milton, *Paradiſe loſt*, *B.* X. *v.* 293. *ſqq.*) kann und muſs ſchön ſeyn, wenn einmal ein Gegenſtand äſthetiſch vorge-

ſtellt werden ſoll, und wenn es auch ein Therſites wäre; denn ſonſt bewirkt ſie entweder Unſchmackhaftigkeit oder Ekel, welche beide Beſtrebungen eine Vorſtellung von ſich ſtoſsen, die zum Genuſs dargeboten wird. Schönheit hingegen führt den Begriff der Einladung zur innigſten Vereinigung mit dem Gegenſtande, d. i. zum unmittelbaren Genuſs, bei ſich. Mit dem Ausdruck einer ſchönen Seele ſagt man alles, was ſich ſagen läſst, ſie zum Zweck der innigſten Vereinigung mit ihr zu machen. Er drückt alle mit der Freiheit des Verſtandes vereinbare ſinnliche Luſt an derſelben aus (A. 187. f.). — Mit der Schönheit verträgt ſich auch nicht die Empfindelei, d. i. der Hang zu zärtlichen Rührungen, z. B. wie er ſich in weinerlichen Schauſpielen äuſsert.

9. Burke (Philoſophiſche Unterſuch. über den Urſprung unſrer Begriffe vom Schönen und Erhabenen. Riga, 1773. 8.) gründet das Schöne auf Liebe, wovon er doch die Begierde abgeſondert wiſſen will, und führt es (S. 251. f.) auf „die Nachlaſſung, Losſpannung und Erſchlaffung der Fibern des Cörpers, mithin eine Erweichung, Auflöſung, Ermattung, ein Hinſinken, Hinſterben, Wegſchmelzen vor Vergnügen," hinaus. Burke ſagt: „nach dem Grade der Schönheit in dem Gegenſtande, und der Empfindlichkeit bei dem Beobachter, werden dieſe Erſcheinungen mehr oder weniger ſichtbar. Dieſe Stufenfolge ſteigt von dem höchſten Gipfel der vollkommenſten Schönheit in dem Gegenſtande, und einer ſchwärmeriſchen Liebe in dem Zuſchauer, bis zu dem unterſten Grade der Mittelmäſsigkeit in dem einen, und der Gleichgültigkeit in dem andern herab. Aus dieſer Beſchreibung läſst ſich aber beinahe unmöglich etwas anders ſchlieſsen, als daſs die Schönheit durch eine Nachlaſſung aller feſten Theile unſers cörperlichen Baues wirkt." Und nun beſtätigt er dieſe Erklärungsart nicht allein durch Fälle, in denen die Einbildungskraft in Verbindung mit dem

Verſtande, ſondern ſogar mit Sinnesempfindung, in uns das Gefühl des Schönen erregen könne. Allerdings können auch alle, bloſs ſinnliche oder ganz intellectuelle, Vorſtellungen ſubjectiv mit Vergnügen oder Schmerz, ſo unmerklich beides auch ſeyn mag, verbunden werden, weil ſie insgeſammt das Gefühl des Lebens afficiren, und keine derſelben indifferent ſeyn kann, ſofern als ſie Modification des Subjects iſt (U. 129. M. II, 605.). Das Wohlgefallen am Gegenſtande kann aber nicht ganz und gar darin geſetzt werden, daſs dieſer durch Reiz vergnügt. Denn ſonſt müſste man keinem Andern zumuthen, zu unſerm Urtheile, etwas ſei ſchön, mit beizuſtimmen; weil über das Reizende ein jeder mit Recht nur ſeinen Privatſinn befragt. Alsdann aber hört auch alle Cenſur des Geſchmacks völlig auf; man müſste denn die zufällige Uebereinſtimmung der Urtheile Andrer unter einander zum Gebot des Beifalls für uns machen, wider welches Princip wir uns doch vermuthlich ſträuben würden (U. 130. M. II, 606.), ſ. übrigens Geſchmacksurtheil, 5. ff. und Kunſt, ſchöne.

Ueber den Unterſchied zwiſchen dem Schönen und Erhabenen, ſ. Erhabenheit, 3. Das Erhabene iſt zwar das Gegengewicht, aber nicht das Widerſpiel vom Schönen. Denn die Beſtrebung und der Verſuch, ſich zu der Auffaſſung (Apprehenſion) des Gegenſtandes zu erheben, erweckt dem Subject ein Gefühl ſeiner eigenen Gröſse und Kraft; aber die Gedankenvorſtellung deſſelben in der Beſchreibung oder Darſtellung kann und muſs immer ſchön ſeyn. Sonſt würde die Verwunderung Abſchreckung, welche von Bewunderung ſehr unterſchieden iſt, die eine Beurtheilung iſt, wobei man des Verwunderns nicht ſatt wird (A. 190.). Das Erhabene iſt alſo zwar nicht ein Gegenſtand für den Geſchmack, aber die künſtliche Darſtellung deſſelben in der Beſchreibung und Bekleidung (bei Nebenwerken, *parerga*) kann und ſoll

ſchön ſeyn; weil es ſonſt wild, rauh und abſtoſſend und ſo dem Geſchmack zuwider ſeyn würde (A. 190. ff.).

10. Der Hang zum bloſsen Zerſtöhren (*animus deſtructionis*) des Schönen obgleich Lebloſen der Natur und Kunſt. z. B. der ſchönen Cryſtalliſationen, des unbeſchreiblich Schönen im Gewächsreich, der ſchönen Statüen, u. ſ. w. iſt der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt zuwider; denn es ſchwächt und vertilgt das Gefühl, etwas auch ohne Abſicht auf Nutzen zu lieben, im Menſchen. Dies Gefühl iſt zwar nicht für ſich allein ſchon moraliſch, bereitet aber doch wenigſtens diejenige Stimmung der Sinnlichkeit, welche die Moralität ſehr befördert, zu derſelben vor (T. 107).

11. K. vergleicht auch das Schöne mit dem Sittlichguten, und zeigt die Uebereinſtimmung und den Unterſchied zwiſchen beiden:

A. Das Schöne kömmt nehmlich mit dem Sittlichguten darin überein, daſs

a. beides unmittelbar gefällt (ohne Beziehung auf etwas, wozu es gefällt, wie das Angenehme und Nützliche);

b. beides ohne alles Intereſſe gefällt (d. i. ſo, daſs die Exiſtenz des Gegenſtandes uns dabei gleichgültig bleibt);

c. bei beiden Freiheit iſt; und

d. bei beiden das Princip als allgemein, d. i. für jedermann gültig, angenommen wird.

B. Das Schöne iſt darin vom Sittlichguten unterſchieden, daſs

a. das Schöne nur in der reflectirenden Anſchauung, das Sittlichgute aber im Begriffe gefällt;

b. das Schöne ohne alles Intereſſe iſt, das Sittlichgute, aber nothwendig mit einem Intereſſe, aber nicht einem ſolchen, was vor dem Urtheile über das Wohlgefallen hergeht, ſondern was dadurch allererſt bewirkt wird, verbunden iſt;

c. in der Beurtheilung des Schönen die Freiheit der Einbildungskraft (alſo der Sinnlichkeit unſers Vermögens) mit der Geſetzmäſsigkeit des Verſtandes als einſtimmig vorgeſtellt, im moraliſchen Urtheile aber die Freiheit des Willens als Zuſammenſtimmung deſſelben mit ſich ſelbſt nach allgemeinen Vernunftgeſetzen gedacht wird;

d. in der Beurtheilung des Schönen das Princip derſelben ſubjectiv und durch keinen allgemeinen Begriff kenntlich vorgeſtellt, im moraliſchen Urtheile aber das Princip deſſelben objectiv und durch einen allgemeinen Begriff kenntlich erklärt wird (M. II, 777. U. 259. f.).

Die Rückſicht auf jene Analogie des Schönen mit dem Sittlichguten iſt auch dem gemeinen Verſtande gewöhnlich, und wir benennen ſchöne Gegenſtände (der Natur oder der Kunſt) oft mit Namen, die eine ſittliche Beurtheilung zum Grunde zu legen ſcheinen. Wir nennen Gebäude oder Bäume majeſtätiſch und prächtig, oder Gefilde lachend und fröhlich, ſelbſt Farben werden unſchuldig u. ſ. w. genannt. Der Grund davon iſt, daſs dieſe Gegenſtände Empfindungen erregen, die etwas enthalten, was dem Bewuſstſeyn eines durch moraliſche Urtheile bewirkten Gemüthszuſtandes analog iſt. S. Geſchmacksurtheil, 17. II.

Schönheit als Symbol des Sittlichguten, ſ. Geſchmacksurtheil, 17, II. Schönheit der Natur, ſ. Zweckmäſsigkeit, objective.

Kant. Crit. d. Urtheilskraft, Einleit. VII. S. XLIV f. — S. 6. — §. 5. S. 14. ff. — §. 6. S. 17. f. — §. 8. S. 25. f. — §. 9. S. 28. ff. — §. 13. S. 38. ff. — §. 14. S. 39. ff. — §. 15 S. 44. ff. — §. 16. S. 48. ff. — §. 17. S. 55. ff. — §. 18. S. 62. ff. — §. 21. S. 65. ff. — §. 22. S. 66. ff. — Allg. Anm. S. 69. ff. — §. 28. Allgem. Anm. S. 113. ff. — §. 59. S. 259. f. — §. 61. S. 270. — §. 62. S. 277. ff —

Deſſ. Crit. der pract. Vern. II. Th. S. 286.

Deſſ. Met. Anf. der Tugendl. §. 17. S. 107.

Schöpfung,

ſ. Fatum, 9. ff. und Teleologie. Zweck der Schöpfung, ſ. Zweck.

Scholaſtiker,

Scholaſtici, Scholaſtiques. Dieſen Namen führen Philoſophen, deren ganze Wiſſenſchaft darin beſtand, einander an Scharfſinn zu übertreffen. Tiedemann (Geiſt der ſpeculativen Philoſophie 4. B. S. 338) zeigt, daſs das diejenigen Philoſophen waren, welche die Gegenſtände *a priori* nach dem Ariſtoteles entſchieden und die Einwürfe dagegen widerlegten, ob ſie gleich oft nichts weniger als den Sinn des Ariſtoteles getroffen haben. Ihre Kunſt war Weisheit für die Schule, man konnte aber keine Aufklärung für das gemeine Leben daraus machen. Der Zweck dieſer Philoſophen war nicht Fortſchung nach weiterm Lichte, ſondern Bemuhung, die Lehren des Ariſtoteles gegen die Bedenklichkeiten der Vernunft zu verwahren. (Mnſcrpt.)

2. Man ſetzt gewöhnlich den Anfang der ſcholaſtiſchen Philoſophie in die erſten Jahre des zwölften Jahrhunderts (Gurlitt Abriſs der Geſchichte

der Philoſophie, S. 200.), allein Tiedemann ſetzt ihre Entſtehung erſt in den Anfang des dreizehnten Jahrhunderts (a. a. O. S. 339.). Die Gründe des letztern ſind: weil erſt dann die ſcholaſtiſche Methode auf alle Gegenſtände metaphyſiſcher Unterſuchungen ausgedehnt, erſt dann vorzüglich nach Ariſtoteles entſchieden und die Philoſophie getrennt von der Theologie in weit gröſserm Umfange vorgetragen ward. Er ſtellt daher Alexander aus Hales als den erſten Urheber dieſer Philoſophie auf, der Profeſſor der Theologie zu Paris war. Dieſer Alexander war im Kloſter Hales in der Grafſchaft Glouceſter erzogen und erhielt davon den Beinamen. Er lehrte mit ungemeinem Beifall zu Paris ums Jahr 1230, ſo daſs ihm, weil man ſeine Gründe ganz unwiderſtehlich fand, allgemein der Name des unwiderſprechlichen Lehrers (*doctor irrefragabilis*) und der Quelle des Lebens (*fons vitae*) gegeben wurde. Er ſtarb 1245. Die Erklärung von Ariſtoteles Metaphyſik gehört ihm nicht mit völliger Gewiſsheit, wohl aber die über deſſelben Seelenlehre. Er entſcheidet gewöhnlich nach der Autorität andrer Kirchenſchriftſteller und Philoſophen, und bringt nie eigene Einwendungen und Zweifel vor. Tieferes Eindringen, eigenes Denken, neue Aufklärung darf man alſo in ſeinen Schriften nicht erwarten; wohl aber, durch Nebeneinanderſtellung der Schwierigkeiten und Gegengründe, einigen Stoff zu weiterm Nachdenken (Tiedemann, a. a. O. S. 339. ff.).

3. Das zweite Zeitalter der Scholaſtiker pflegt man mit Albertus dem Groſsen anzuheben. In dieſem erreichte ihre Philoſophie die blühende Jugend, ſo daſs der Hang zu entbehrlichen Subtilitäten alles verdarb. Albertus Magnus war ein Deutſcher, aus dem edlen Stamme der von Bollſtädt, 1205 zu Lauingen in Schwaben gebohren. Er wurde 1260 Biſchof zu Regensburg. Mit ihm zeichnete ſich der nur über ein Jahrzehnt

ſpäter gebohrne Bonaventura als Philoſoph vorzüglich aus, ſo wie er an Thomas, Graf von Aquino, aus dem Neapolitaniſchen, einen an Gröſse des Geiſtes und Ruhms ihn weit hinter ſich zurücklaſſenden Schüler bildete. Zwei berühmte Zeitgenoſſen von Thomas waren auch Richard, aus Middleton (*de media villa*) in England, ein Minoritenmönch, und Heinrich, gebürtig aus Mude bei Gent (*Henricus de Gandavo*), Lehrer der Philoſophie bei der Sorbonne. Einer der berühmteſten Manner nach Thomas war Aegidius, gebürtig aus Rom (*Romanus*), von dem edlen Geſchlechte der Colonnen (*de columna*), ein Auguſtiner-Eremitenmönch. Ein anderer an Ruhm und Geiſtesgaben über den drei letztern erhabener, dem Thomas hingegen gleichkommender Mann war Johann Duns Scotus, zu Dunſton in Northumberland gebohren, aus dem Minoritenorden. Unter die vornehmſten Verbreiter der ſcholaſtiſchen Philoſophie in Frankreich gehört der bekannte Peter Abälard; auch war Hervey aus Bretagne, General des Predigerordens, ein ſehr ſcharfſinniger und tiefſinniger Scholaſtiker. Sein Ruhm hatte ums Jahr 1312 den höchſten Gipfel erreicht. Duns Scotus bildete im Franciſcus de Mayronis einen zur damaligen Zeit (1315) hochberühmten Schüler. Noch war Wilhelm Durand, von ſeinem Geburtsort St. Ponoçain in Clermont, *de ſancto Portiano* zugenahmt, ebenfalls aus dem Predigerorden, ein berühmter Scholaſtiker dieſer Zeit.

4. Das dritte Zeitalter der Scholaſtiker, in welchem dieſe Philoſophie ausartete, fängt man entweder mit jenem Durand oder mit Wilhelm Occam, einem Minoriten, an, der dem Durand an Scharfſinn glich und mit ihm zu gleicher Zeit (1330) lebte. Walter Burleigh (*Burlaeus*); Johann Buridan, gebürtig aus Bethune in der Provinz Artois; Thomas aus Strasburg (*de Argentina*); und Marſilius, von Inghen (d. i. Ingelheim) ge-

bürtig, lebten in dieſem Zeitraum. Im funfzehnten zeichneten ſich vornehmlich: Peter d'Ailly (*de Alliaco*), Raymund aus Sebonde (*de Sabunda*), und Dominicus aus Flandern (*de Flandria*), in deren Schriften man wenig eigene Gedanken findet, aus. Durch die Reformation verſchwand die ſcholaſtiſche Philoſophie allmählig, nur hie und da zeigte ſich noch ein merkwürdiger Mann. Ein ſolcher war Franz Suarez, der bei den Spaniern, ſeinen Landsleuten, zu ſeiner Zeit, zu Anfange des ſiebzehnten Jahrhunderts, groſsen Ruhm erwarb. Die Vernunft war bei den Scholaſtikern, durch die enge Verbindung der Philoſophie mit der Theologie, zu ſehr an ein herrſchendes Glaubensſyſtem gefeſſelt, um kühne Schritte wagen zu können. Sie war durch die ſcholaſtiſche Disputirſucht zu ſehr an das Kleine und Ueberfeine gewöhnt, um zum Ueberblick ihres Vorraths ſich zu erheben. Der Scholaſtiker Ruhm und Ehrgeiz beſtand nur darin, neue Subtilitäten, Diſtinctionen und Argumente zu erfinden. (Tiedemanns Geiſt der ſpecul. Philoſ. Th. 4 und 5.).

Schranken,

ſ. Gröſse, 16 und Limitation, 2, c.

Schreck,

terror, terreur. Wenn die plötzlich erregte Furcht das Gemüth auſser Faſſung bringt, ſo wird ſie Schreck genannt. Der Schreck iſt alſo eine Ueberraſchung, folglich ein Affect, und zwar ein ſehr unangenehmer Affect; denn er iſt das Gefühl einer Unluſt im gegenwärtigen Zuſtande, welches im Subject die Ueberlegung, d. i. die Vernunftvorſtellung, ob man ſich ihm überlaſſen, oder weigern ſoll, gar nicht aufkom-

men läſst. Wenn dies Auffallende das Gemüth ſtutzig (noch nicht beſtürzt) macht, ſo iſt das auch einem Schreck ähnlich (A. 209.)

2. Der Zorn iſt ein Schreck, der zugleich die Kräfte zum Widerſtand gegen das Uebel ſchnell rege macht. Er iſt alſo auch eine Ueberraſchung und ein unangenehmer Affect, denn er überraſcht durch eine unangenehme Empfindung. Er iſt aber ein ſthenifcher oder rüſtiger Affect, d. i. ein Affect aus Stärke, der durch Beleidigungen zu einer Gegenwart des Widerſtrebens gereizt wird. Der Zorn iſt nehmlich von der erregenden, dadurch aber auch erſchöpfenden Beſchaffenheit; Weinen hingegen iſt die ſchmelzende aſthenifche Empfindung eines ohnmächtigen Zürnens mit dem Schickſal (A 209. f.). Man erzürnt mich, und man ärgert mich iſt verſchieden. Aerger iſt Kränkung durch Beleidigungen. Ein Menſch kann zürnen, ohne daſs er ſich ärgert. Aerger greift das Herz an. Hingegen ein Menſch im Zorn kann poltern, wie er will, er iſt doch immer geſund. Gelegenheit zum Zorn iſt oft nothwendig. Menſchen, die gar nicht zürnen, ſind oft mit Obſtructionen beladen. Der Zorn iſt eine Bewegung auf alle Eingeweide. Er iſt eigentlich eine gewiſſe Lebhaftigkeit, um ſeinen ernſten Unwillen zu bezeigen. Der Menſch, welcher in ſeinem Zorn erblaſst, iſt auf der Stelle zu fürchten. Wer roth wird, iſt nachher zu fürchten. Wer im Zorn blaſs iſt, der iſt auf dem Punct, etwas zu wagen; wer roth iſt, der ſieht ein, daſs er im Zorn iſt und ſchämt ſich, daſs er ſich ſoll ungerochen beleidigen laſſen. Choleriſche Leute, welche leicht vergeſſen, pflegen ſehr zu poltern; aber wer im Zorn roth wird, behält einen Groll bei ſich (A. 217.).

Schreckhafterhabene.

Diejenige Art des Erhabenen, da das Gefühl deſſelben mit einigem Grauſen begleitet iſt, heiſst das Schreckhafterhabene. Tiefe Einſamkeit iſt z. B. erhaben, aber auf eine ſchreckhafte Art. Daher groſse, weitgeſtreckte Einöden jederzeit Anlaſs gegeben haben, fürchterliche Geſpenſter dahin zu verſetzen, z. B. die ungeheure Wüſte Chamo in der Tatarei. Eine groſse Tiefe iſt erhaben, allein mit der Empfindung des Schauderns begleitet, daher ſchreckhafterhaben. Eine lange Dauer iſt erhaben, wird ſie in einer unabſehlichen Zukunft vorausgeſehen, ſo hat ſie etwas vom Schreckhaften an ſich. Hallers Beſchreibung von der künftigen Ewigkeit flöſst ein ſanftes Grauſen ein. Die Beſchreibung einer gänzlichen Einſamkeit in Carozans Traum (Brem. Magazin, B. V. S. 539) flöſst ein edles Grauſen ein und iſt ſchreckhafterhaben: „Du haſt nur für dich gelebt (ſagte der Richter), darum ſollſt du auch künftig in Ewigkeit allein und von aller Gemeinſchaft mit der ganzen Schöpfung ausgeſchloſſen leben. In dieſem Augenblick ward ich durch eine unſichtbare Gewalt fortgeriſſen, und durch das glänzende Gebäude der Schöpfung getrieben. Ich lieſs bald unzählige Welten hinter mir. Als ich mich dem äuſserſten Ende der Natur näherte, merkte ich, daſs die Schatten des grenzenloſen Leeren ſich in die Tiefe vor mir hinabſenkten. Ein furchtbares Reich von ewiger Stille, Einſamkeit und Finſterniſs. Unausſprechliches Grauſen überfiel mich bei dieſem Anblick. Ich verlor allgemach die letzten Sterne aus dem Geſicht, und endlich erloſch der letzte ſchimmernde Schein des Lichts in der äuſserſten Finſterniſs! Die Todesangſt der Verzweiflung nahm mit jedem Augenblick zu, ſo wie jeder Augenblick meine Ent-

fernung von der letzten bewohnten Welt vermehrte. Ich bedachte mit unleidlicher Herzensangſt, daſs, wenn zehntauſendmal tauſend Jahre mich jenſeit der Grenzen alles Erſchaffenen würden weiter gebracht haben, ich doch immerhin in den unermeſslichen Abgrund der Finſterniſs vorwärts ſchauen würde, ohne Hülfe oder Hoffnung einiger Rückkehr.“ (S. II. 294 ff.)

Schreiend,

auf eine widrige Art prahlend. (S. II, 321.) So wird z. B. der Schimmer des Choleriſchen, wenn ſein Geſchmack ausartet. Er geräth alsdann, ſowohl ſeinem Stil, als dem Ausputze nach, in den Galimathias (das Uebertriebene). Der Galimathias iſt nehmlich eine Art Fratzen, die in Anſehung des Prächtigen dasjenige ſind, was das Abentheuerliche oder Grillenhafte in Anſehung des Ernſthafterhabenen iſt. In Beleidigungen fällt er alsdann auf Zweikämpfe oder Proceſſe, und in dem bürgerlichen Verhältniſſe auf Ahnen, Vortritt und Titel (S. II. 321.) Schreiend, kann man auch ſagen, iſt, wenn Dinge ſo an einander geſtellt ſind, daſs kein Uebergang von einem zum andern iſt.

Schrift,

ſ. Buch.

Schritt

zur Moralität iſt jedes Bemühen, wodurch die Möglichkeit der Moralität befördert wird. Er iſt wohl zu unterſcheiden von einem moraliſchen Schritt, welches ein Bemühen iſt, das Morali-

tät zum Grunde hat, oder aus Pflicht geſchieht. Daſs die Regierung im Staat uns gegen die Eingriffe Anderer in unſre Rechte ſichert, iſt ein groſser Schritt zur Moralität, denn es wird uns nun dadurch möglich, den Rechtsbegriff heilig zu halten und treu zu befolgen. Nur von dem aber, der dieſes, nicht aus Furcht vor der Regierung, ſondern aus Achtung für das Geſetz oder aus Pflicht thut, kann man ſagen, er thue moraliſche Schritte, oder komme vorwärts nicht bloſs zu, ſondern in der Moralität (Z. 85. *).

Schüchternheit,

timiditas, *timidité*. Dieſen Namen führt die Eigenſchaft, leicht erſchreckt zu werden. Mancher fürchtet ſich nicht, aber er erſchreckt leicht. Das kommt aus der Zärtlichkeit und den Nerven her (Mnſcrpt.).

2. Die Schüchternheit iſt eine habituelle Beſchaffenheit, leicht in ſolche Furcht zu gerathen, die das Gemüth auſser Faſſung bringt. Die bloſse Dispoſition aber (ein Zuſtand), mehrentheils bloſs von cörperlichen Urſachen abhängend, ſich gegen eine plötzlich aufſtoſsende Gefahr nicht gefaſst zu fühlen, heiſst Erſchrockenheit. Ein Feldherr, der im Schlafrock iſt, kann über die unerwartete Annäherung des Feindes erſchrocken ſeyn, ſ. Furcht, 3.

3. Man kann alſo die Schüchternheit auch durch den Mangel der Unerſchrockenheit erklären; denn, wem es in jedem Fall an der Stärke des innern Sinnes fehlt, nicht leicht wodurch in Furcht geſetzt zu werden, bei dem iſt dieſer Zuſtand habituell. Es kann aber die Schüchternheit ihren Grund in einem gewiſſen cör-

perlichen Zuſtande haben, ſo bemerkte ein Arzt an einem General, daſs Säure im Magen ihn ſchüchtern machte. Dieſe Schüchternheit iſt alſo nicht zuzurechnen, und wer ſie hat, dem fehlt es darum nicht an Muth (A. 211.).

Schuld,

ſ. Uebertretung.

Schuldigkeit,

debitum, devoir, was Jemand nur gerade dem Geſetz angemeſſen thut (K. XXIX). Das Geſetz gebietet, zu bezahlen, was man ſchuldig iſt; wer das thut, der thut ſeine Schuldigkeit. Giebt er dem Gläubiger noch ein Geſchenk dazu, ſo iſt das mehr als ſeine Schuldigkeit, es iſt verdienſtlich; bezahlt er dem Gläubiger ſeine Schuld nicht, oder nicht ganz, ſo iſt das weniger als ſeine Schuldigkeit, es iſt moraliſche Verſchuldung.

Schuldige Pflicht, ſ. Pflicht, ſchuldige.

Schule,

schola, école. Die methodiſche Unterweiſung nach Regeln (U. 200.). So bringt das Beiſpiel des Genies für andre gute Köpfe eine ſolche Schule hervor, ſo weit man nehmlich aus den Geiſtesproducten deſſelben und ihrer Eigenthümlichkeit Regeln ziehen kann. Für ſolche durch Regeln belehrte gute Köpfe iſt die ſchöne Kunſt Nachahmung, der die Natur durch ein Genie die Regel gab. Ein ſolcher durch das Beiſpiel des Genies belehrter guter Kopf heiſst ein Schü-

ler des Genies, und macht er alles nach, ein Affe deſſelben (U. 200. f.).

Schulwitz.

Im allgemeinen Sinne des Worts heifst Schulwitz, ſtudirte und künſtlich aufgeſtellte Principien (A. 24). Er iſt dem Mutterwitz entgegengeſetzt, der in den allgemeinen und angebohrnen Regeln des Verſtandes beſteht. Wer Mutterwitz hat, beſitzt Gemeinſinn (*ſens commun*), wer Schulwitz hat, iſt ein Mann von Wiſſenſchaft. Die erſtern ſind der Regeln Kundige in Fällen der Anwendung, die andern für ſich ſelbſt und vor der Anwendung. Man nennt den Verſtand, der zu dem erſtern Erkenntnifsvermögen gehört, den geſunden Menſchenverſtand (*bon ſens*), den zum zweiten den hellen Kopf. Es iſt merkwürdig, dafs man den erſtern für zuverläſſiger erklärt, als alles, was ſtudirte Wiſſenſchaft immer zu Markte bringen würde. Allerdings, wenn die Auflöſung einer Frage auf Mutterwitz beruhet, ſo iſt es unſicherer, ſich nach Schulwitz umzuſehen und ſeinen Beſchluſs darnach abzufaſſen, als auf einen natürlichen logiſchen Tact. Allein dies geht nur in Erfahrungs-, aber nicht in ſpeculativer Erkenntniſs (A. 23. f.)

Schwäche,

moraliſche, ſ. Untugend.

Schwärmerei,

Fanaticismus, *fanaticismus, fanatisme.* Dieſen Namen führt die angenommene Maxime der

Ungültigkeit einer zu oberſt geſetzgebenden Vernunft (S. III., 301.). Wer alſo die Regel hat, es ſei noch etwas über die Vernunft, dem ſich dieſelbe unterwerfen und davon müſſe zurechtweiſen und lenken laſſen, iſt ein Schwärmer. Ein ſolcher Schwärmer nennt gemeiniglich dieſe ſeine Maxime Erleuchtung, und ſpricht von einem innern Lichte, z. B. einer unmittelbaren Offenbarung, vor der die Vernunft ſchweigen, und der man ſich beſonders in Religionsſachen unterwerfen müſſe. Unterſucht man aber die Sache näher, ſo ſind es bloſs Täuſchungen der Einbildungskraft, die den Schwärmer leiten, und die er für Eingebungen hält. Nur die Vernunft kann für Jedermann gültig gebieten. Sobald es daher mehrere Schwärmer giebt, muſs auch unter ihnen ſelbſt eine Sprachverwirrung entſtehen; denn Jeder kann doch nur das, was in ſeinem eigenen innern Sinn vorgeht, für Erleuchtung halten, und muſs nothwendig das, was der andere erzählt, entweder durch die Vernunft prüfen und für Schwärmerei erklären, oder ſich ungeprüft aufdringen laſſen (S. III, 301.). Ein ſolcher Schwärmer war z. B. Chriſtoph Kotter zu Sprottau in Schleſien, im Jahr 1616.

2. Wenn Schwärmerei in der allgemeinſten Bedeutung eine nach Grundſätzen (Regeln, die man in ſeine Maxime aufgenommen hat) unternommene Ueberſchreitung der Grenzen der menſchlichen Vernunft iſt (P. 153.), ſo iſt

moraliſche Schwärmerei, Myſticismus, dieſe Ueberſchreitung der Grenzen, die die praktiſche reine Vernunft der Menſchheit ſetzt, dadurch ſie verbietet, den ſubjectiven Beſtimmungsgrund pflichtmäſsiger Handlungen (d. i. die moraliſche Triebfeder derſelben) irgend worin an-

ders, als im Geſetze ſelbſt zu ſetzen. Hieraus folgt, daſs die Geſinnung, die in die Maxime gebracht wird, irgend worin anders, als in der Achtung fürs Geſetz zu ſetzen, ebenfalls Schwärmerei iſt. Wer alſo wähnt, er thue das, was andere aus Pflicht thun, aus einer von allen ſinnlichen Antrieben freien, ganz reinen Liebe zum Guten, und bedürfe alſo des Geſetzes und der Achtung für daſſelbe nicht, iſt ein moraliſcher Schwärmer. Die Vernunft gebietet, den Gedanken von Pflicht zum oberſten Lebensprincip aller Moralität im Menſchen zu machen. Dieſer Gedanke ſchlägt aber alle Arroganz (Eigendünkel) nieder, d. i. die ſtolze Einbildung, daſs für uns kein Gebot nöthig ſei; ingleichem die eitele Philautie (Eigenliebe), d. i. die phantaſtiſche Denkungsart, ſich mit einer freiwilligen Gutartigkeit des Gemüths zu ſchmeicheln (P. 153. M. II, 285.).

3. Daher haben nicht allein Romanſchreiber, oder empfindelnde Erzieher (ob ſie gleich noch ſo ſehr wider Empfindelei eiferten), ſondern bisweilen ſelbſt Philoſophen, z. B. die Stoiker, moraliſche Schwärmerei eingeführt. Man kann es aber, ohne zu heucheln, der moraliſchen Lehre des Evangelii mit aller Wahrheit nachſagen: daſs ſie zuerſt alles Wohlverhalten der Menſchen der Zucht einer ihnen vor Augen gelegten Pflicht unterworfen, und dem Eigendünkel ſowohl als der Eigenliebe Schranken der Demuth (d. i. der Selbſterkenntniſs) geſetzt habe. Dieſes hat das Evangelium durch die Reinigkeit des moraliſchen Princips, das es ſeiner Lehre zum Grunde legt, zugleich aber durch die Angemeſſenheit deſſelben zu den Schranken endlicher Weſen, die einer moraliſchen Vollkommenheit, in irgend einem Zeitpunct ihres Erdenlebens, nicht fähig ſind, geleiſtet (P. 153. f. M. II, 286.).

4. Das evangelische Gebot steuert nicht nur der Religionsschwärmerei, religiösen Schwärmerei, s. Fanaticismus, in Ansehung der Liebe Gottes, sondern auch der blos moralischen Schwärmerei, in Ansehung des Verdienstlichen der Pflichterfüllung. Die sittliche Stufe, worauf der Mensch steht, aller unserer Einsicht nach auch jedes vernünftige Geschöpf, ist Achtung fürs moralische Gesetz. Des Menschen moralischer Zustand ist Tugend (moralische Gesinnung im Kampf), und nicht Heiligkeit im vermeinten Besitze einer völligen Reinigkeit der Gesinnungen des Willens. Es ist lauter moralische Schwärmerei und Steigerung des Eigendünkels (Arroganz), gute Handlungen als baares Verdienst anzusehen. Bei einem solchen Princip wird dem Geiste des Gesetzes kein Genüge gethan, und über das Verdienst die Schuldigkeit vergessen. Andere mit grosen Aufopferungen aus Pflicht geschehene Handlungen lassen sich wohl unter dem Namen edler und erhabener Thaten preisen; will man sie aber Jemanden als Beispiele der Nachahmung vorstellen, so muss durchaus die Achtung für Pflicht (als das einzige ächte, moralische Gefühl) zur Triebfeder gebraucht werden, damit er sich nicht auf verdienstlichen Werth was zu Gute thue. Wenn wir nur wohl nachsuchen, so werden wir zu allen anpreisenswürdigen Handlungen schon ein Gesetz der Pflicht finden, welches gebietet, und die Handlung nicht auf unser Belieben ankommen läst. Das ist die einzige Darstellungsart, welche die Seele moralisch bildet, weil sie dann allein fester und genau bestimmter Grundsätze fähig ist (P. 150. ff. M. II, 284.).

5. Man darf nicht besorgen, dass die von allem Sinnlichen beraubte Moralität keine bewegende Kraft oder Rührung bei sich führen werde. Wo die Sinne nichts mehr vor sich sehen, und die

unverkennliche und unauslöſchliche Idee der Sittlichkeit dennoch übrig bleibt, muſs man vielmehr den Schwung einer unbegrenzten Einbildungskraft mäſsigen. Daher haben auch Regierungen gerne erlaubt, die Religion mit ſinnlichem Zubehör reichlich verſorgen zu laſſen, damit der Unterthan ſeine Seelenkräfte nicht über die Schranken ausdehne. Dieſe reine, bloſs negative Darſtellung der Sittlichkeit bringt dagegen keine Gefahr der Schwärmerei, eben darum, weil die Darſtellung bloſs negativ iſt. Dieſe iſt nehmlich ein Wahn, über alle Grenze der Sinnlichkeit hinaus etwas ſehen (d. i. nach Grundſätzen träumen oder mit Vernunft raſen) zu wollen. Die Unerforſchlichkeit der Idee der Freiheit ſchneidet nehmlich aller poſitiven Darſtellung gänzlich den Weg ab. Wenn der Enthuſiasmus (ſ. Enthuſiasmus, 4.) mit dem Wahnſinn, ſo iſt die Schwärmerei mit dem Wahnwitz zu vergleichen. Im Enthuſiasmus, als Affect, iſt die Einbildungskraft zügellos; in der Schwärmerei, als eingewurzelter brütender Leidenſchaft, regellos. Das erſtere iſt vorübergehender Zufall, der den geſundeſten Verſtand bisweilen wohl trifft; die zweite eine Krankheit, die ihn zerrüttet (U. 125. f. M. II, 602.).

6. Religionsſchwärmerei iſt auch der Wahn, Wirkungen der Gnade in ſich hervorbringen zu können. Wenn wir auch nur himmliſche Einflüſſe in uns wahrnehmen wollen, ſo iſt das eine Art Wahnſinn, in welchem wohl gar auch Methode ſeyn kann, weil ſich dieſe vermeinten innern Offenbarungen doch immer an moraliſche, mithin auch Vernunftideen anſchlieſsen müſſen, der aber doch immer eine der Religion nachtheilige Selbſttäuſchung bleibt. Alles, was wir von Gnadenwirkung ſagen können, iſt, daſs es welche geben könne (R. 266. f.).

7. Der Wahn, durch Beſtrebung zu einem vermeintlichen Umgange mit Gott etwas in Anſehung der Rechtfertigung vor Gott auszurichten, iſt ebenfalls eine richtige Erklärung der religiöſen Schwärmerei. Dieſer Wahn iſt nehmlich ſchwärmeriſch, weil das eingebildete Mittel, als überſinnlich, nicht in dem Vermögen des Menſchen iſt. Ueberdem iſt der dadurch beabſichtigte Zweck auch überſinnlich; denn das Gefühl der unmittelbaren Gegenwart des höchſten Weſens und die Unterſcheidung dieſes Gefühls von jedem andern, ſelbſt dem moraliſchen, wäre die Empfänglichkeit einer Anſchauung, für die in der menſchlichen Natur kein Sinn iſt. Dieſer ſchwärmeriſche Religionswahn iſt der moraliſche Tod der Vernunft, ohne die doch gar keine Religion ſtatt finden kann. Denn die Religion mufs, wie alle Moralität überhaupt, auf Grundſätze gegründet werden, dieſe können aber nur in der Vernunft geſucht werden, welche das Vermögen der Grundſatze iſt, ohne welche alſo keine ſtatt finden können (R. 267. ff.).

8. Die religiöſe Schwärmerei iſt ſo zu ſagen eine andächtige Vermeſſenheit, und wird durch einen gewiſſen Stolz und ein gar zu groſſes Zutrauen zu ſich ſelbſt veranlaſst. Der andächtig Vermeſſene will den himmliſchen Naturen näher treten, und ſich durch einen erſtaunlichen Flug über die gewöhnliche und vorgeſchriebene Ordnung erheben. Er redet nur von unmittelbarer Eingebung und vom beſchaulichen Leben. Wir treffen den Fanaticismus, wenigſtens in den vorigen Zeiten, am meiſten in Deutſchland und England an; er iſt gleichſam ein Auswuchs des edlen Gefühls, welches zu dem Charakter dieſer Völker gehört. Die Erhitzung eines ſchwärmeriſchen Geiſtes erkühlet aber allmählig und mufs ſeiner Natur nach endlich zur ordentlichen Mäſsigung gelangen (S. II. 368. f.).

9. Bisweilen mag die Einbildungskraft ſchwärmen, d. i. ſich nicht behutſam innerhalb der Schranken der Erfahrung halten (Pr. 108.) Die Einbildungskraft wird nehmlich durch einen ſolchen freien Schwung wenigſtens belebt und geſtärkt, und es wird immer leichter ſeyn, ihre Kühnheit zu mäſsigen, als ihrer Mattigkeit aufzuhelfen. Ein Dichter darf daher wohl zuweilen ſchwärmen, man läſst ſich lieber mit ihm fortreiſsen, als von dem einſchläfern, dem es an Einbildungskraft fehlt. Niemals aber kann man dem Verſtande die Schwärmerei verzeihen. Dieſer kann ja allein der Schwärmerei der Einbildungskraft Grenzen ſetzen, wenn er alſo ſeine Function zu denken aufgiebt und ſchwärmt, ſo ſind wir ohne alle Hülfe. Der Verſtand, wenn er ſchwärmt, fängt es aber damit ſehr unſchuldig und ſittſam an. Zuerſt bringt er die Elementarkenntniſſe, die ihm vor aller Erfahrung beiwohnen, aber dennoch in der Erfahrung immer ihre Anwendung haben müſſen, ins Reine, und iſt damit noch in ſeinen Schranken. Sodann läſst er dieſe Schranken weg, und was ſollte ihn auch daran hindern, da der Verſtand ganz frei ſeine Grundſätze aus ſich ſelbſt genommen hat? und nun geht er zuerſt auf neu erdachte Kräfte in der Natur (z. B. die einer überſinnlichen oder intelligibeln Anſchauung), bald hernach auf Weſen auſserhalb der Natur (z. B. das abſolute Ich). Um eine überſinnliche Welt aufzubauen, kann es uns ja an Bauzeug nicht fehlen, weil es durch fruchtbare Erdichtung reichlich herbeigeſchafft, und durch Erfahrung zwar nicht beſtätigt, aber auch niemals widerlegt wird. Das iſt auch die Urſache, weswegen junge Denker Metaphyſik in ächter dogmatiſcher Manier ſo lieben und ihr oft ihre Zeit und ihr ſonſt brauchbares Talent aufopfern, und warum in unſern Tagen dieſe metaphyſiſche Schwärmerei philoſophiſche Syſteme ohne Zahl hervorbringt (Pr. 108. f.).

10. Wir haben in neuern Zeiten Beiſpiele genug geſehen, daſs es gar nichts helfen kann, wenn man jene fruchtloſen Verſuche der reinen Vernunft, durch die Erinnerung, die Auflöſung ſo tief verborgener Fragen ſei ſo ſchwierig, oder durch die Klage, unſre Vernunft ſei ſo beſchränkt, und alle Behauptungen derſelben hierin ſeien bloſse Muthmaſsungen, mäſsigen will. Denn wenn die Unmöglichkeit ſolcher Erkenntniſſe nicht deutlich dargethan wird, und die Selbſterkenntniſs der Vernunft nicht wahre Wiſſenſchaft wird, in der das Feld ihres richtigen von dem ihres nichtigen und fruchtloſen Gebrauchs, ſo zu ſagen, mit geometriſcher Gewiſsheit unterſchieden wird, ſo werden jene eitelen Beſtrebungen niemals völlig abgeſtellt werden. Dies hat nun Kant wirklich geleiſtet, aber man hat ſeinen Criticismus nicht gehörig ſtudirt und verſtanden, und alſo auch jene Unmöglichkeit nicht eingeſehen; daher haben wir nun aufs neue in unſern Tagen das Schauſpiel von ſchwärmeriſchen Ueberſchreitungen der Grenzen der Vernunft an jenen Philoſophemen, die ſich vorzugsweiſe den Namen einer Transſcendentalphiloſophie anmaſsen, aber den Namen einer transſcendenten Philoſophie oder ſchwärmenden Metaphyſik mit Recht verdienen (Pr. 109.), ſ. Metaphyſik, 7.

11. Die Schwärmerei hat eine groſse Aehnlichkeit mit dem Genie. Beides iſt nehmlich Originalität, d. i. nicht nachgeahmte Production der Einbildungskraft, nur daſs beim Genie dieſe Originalität zu Begriffen zuſammenſtimmt, bei der Schwärmerei hingegen nicht. Die intellectuelle Anſchauung ſeiner ſelbſt als einer Intelligenz mit den Worten auszudrücken: ich bin ein lebendiges Sehen; ich ſehe — Bewuſstſeyn — ſehe mein Sehen — bewuſstes (Fichte Beſtimmung des Menſchen, S. 137.) iſt original, giebt aber, wenn Sehen hier etwas anders als

das formale Bewufstſeyn des Selbſtbewufstſeyns heifst, keinen Begriff (A. 76.).

12. Die Schwärmerei, in hohem Grade, gehört zu den Schwächen der Seele in Anſehung ihres Erkenntnifsvermögens, ſie iſt nehmlich eine unwillkührliche und ungeregelte Zuſtröhmung von Ideen, die alſo die Vernunft trifft. Ein ſolcher Kopfkranke wird oft auch, mit gemildertem Ausdrucke, exaltirt, auch wohl ein excentriſcher Kopf genannt. Der Fanatiker, Viſionär oder Schwärmer dieſer Art iſt eigentlich ein Verrückter, welcher vermeint, unmittelbare Eingebung zu haben, und einer grofsen Vertraulichkeit mit den Mächten des Himmels gewürdigt zu werden. Die menſchliche Natur kennt kein gefährlicheres Blendwerk. Wenn der Ausbruch davon neu iſt, wenn der betrogene Menſch Talente hat, wenn der grofse Haufe vorbereitet iſt, dieſes Gährungsmittel innigſt aufzunehmen, alsdann erduldet bisweilen ſogar der Staat Verzukkungen. Die Schwärmerei führt den Begeiſterten zuweilen auf das Aeufserſte, den Muhammed, der mit dem Engel Gabriel Umgang hatte, Stimmen vom Himmel hörte und übernatürliche Träume hatte, führte ſie auf den Fürſtenthron, und Johann Beukelsz von Leiden, auch Hieronymus Savonarola, die ebenfalls Offenbarungen und Geſichte hatten, und Weiſſagungen verkündigten, aufs Blutgerüſt (A. 124. f. S. 47. f.), Antoinette Bourignon ſtarb indeſſen in ihrem Mittelſtande, ſ. Fanaticismus, 3.

Schwelgerei,

öffentliche, *luxuries*; *débauche*. Mit dieſem Namen bezeichnet man das Uebermafs des geſellſchaftlichen Wohllebens in einem gemeinen Weſen, wenn es ohne Geſchmack

iſt (A. 200.). Man nennt denjenigen, der einen ſolchen entbehrlichen Aufwand macht, welcher Krankheit zuzieht, einen Schwelger. Die Schwelgerei überfüllt mit Genuſs, ſie geht noch über die Sättigung hinaus, und bewirkt Ekel. Sie iſt mehr prahleriſch (von aufsen zu glänzen), als ſelbſtgenieſsend. So iſt es z. B. Schwelgerei, wenn bei einem Lordmaireſchmaus der Wirth durch Ueberfluſs und Mannigfaltigkeit für den phyſiſchen Sinn des Schmeckens zu glänzen ſucht. Ob die Regierung befugt ſei, die Schwelgerei durch Aufwandsgeſetze einzuſchränken, hängt von der Frage ab, ob die Regierung verpflichtet ſei, die Unterthanen gegen etwas (Krankheit durch Schwelgerei) zu ſchützen, wogegen ſie ihr eigener freier Wille hinlänglich zu ſchützen im Stande iſt (A. 200. f.).

Schwere,

ſ. Gravitation.

Schwerfällig,

lourd. Dieſe Beſchaffenheit hat der, deſſen Thun Mühe verräth (A. 35.). Das Schwere (*difficile*, *difficile*) wird nemnlich dem Leichten (*facile*, *facile*), aber oft auch dem Läſtigen (*oneroſum*, *onereux*) entgegengeſetzt. Leicht oder thunlich iſt einem Subject dasjenige, wozu ein groſser Ueberſchuſs ſeines Vermögens über die zu einer That erforderliche Kraftanwendung in ihm anzutreffen iſt. Man wird gewiſs nicht behaupten, eine Viſite zu machen, ſei ſchwer oder comparativ unthunlich; aber dem Manne iſt es oft ſehr läſtig oder beſchwerlich. In dieſem Fall wünſcht er herzlich, ſie los zu werden. Allein er trägt doch Bedenken, hierin wider den

Gebrauch zu verſtoſsen. Von dem nur, dem man die Mühe anſieht, die es ihm koſtet, ſagt man, er ſei ſchwerfällig (A. 35. f.).

2. Das Verdienſtliche gewiſſer zur Religion gezählten Gebräuche wird oft darin geſetzt, daſs ſie zu nichts nutzen und die Gläubigen ſich ihnen doch unterwerfen. Sich durch ſolche Ceremonien und Obſervanzen, Büſsungen und Caſteiungen, je mehr deſto beſſer, hudeln zu laſſen, iſt läſtig. Die Gläubigen verrathen dabei oft, daſs es ihnen Mühe koſtet. Sie ſind alſo dabei ſchwerfällig, ohngeachtet dieſe Frohndienſte mechaniſch leicht ſind, weil keine laſterhafte Neigung dabei aufgeopfert werden darf. Dem Vernünftigen ſind ſie nehmlich moraliſch ſehr beſchwerlich (A. 36.).

3. Man wird zugeben, daſs wenn Chriſtus ſagte: meine Laſt iſt leicht (Matth. 11, 30.), und Johannes: Gottes Gebote ſind nicht ſchwer (1. Joh. 5, 3.), ſie damit nicht meinten, ſie bedürfen wenig phyſiſchen Kraftaufwand. Ein ſolches Gebot iſt freilich oft, den phyſiſchen Kräften nach, die dazu erforderlich ſind, ſehr leicht zu erfüllen. Und doch ſind ſie, den moraliſchen Kräften nach, das Schwerſte unter allem, was geboten werden mag. Man wird aber doch nicht leugnen, daſs ſie für einen Vernünftigen unendlich leichter ſind, als Gebote einer geſchäftigen Nichtsthuerei. Dergleichen Gebote waren aber diejenigen, welche das Judenthum begründete, z. B. das häufige Waſchen und Reinigen. Ein Vernünftiger iſt daher oft ſchwerfällig bei der Befolgung ſolcher Gebote, da ihm die Erfüllung ſeiner moraliſchen Pflichten hiergegen nicht beſchwerlich iſt. Zuweilen fühlt nehmlich der vernünftige Mann das Moraliſchleichte centnerſchwer, und das iſt dann der Fall, wenn er ſieht, daſs die darauf verwandte Mühe doch zu

nichts nütze. Das Leichte zu thun, ist indessen verdienstlos. Ohne Werkzeuge etwas zu thun, ist oft sehr schwer, aber der, welcher sie nicht zu brauchen versteht, ist bei dem Gebrauch derselben schwerfällig. Methoden und Maschinen und unter diesen die Vertheilung der Arbeiten unter verschiedene Künstler (fabrikenmäfsige Arbeit) machen vieles leicht, was mit eigenen Händen, ohne andere Werkzeuge, zu thun schwer seyn würde. Nachforschungen der Metaphysik sind schwer, der, welcher sie verkehrt anstellt und nichts entdeckt, ist dabei schwerfällig. Wenn man Schwierigkeiten zeigt, ehe man die Vorschrift zur Unternehmung giebt, wie z. B. in Nachforschungen der Metaphysik, so schreckt man ab, aber man thut daran doch besser, als wenn man sie verheelt. Nach einem Gelage von Jedem in der Gesellschaft Abschied zu nehmen, ist lästig, und überdem noch geschmacklos; denn es macht ein Spiel, die gesellige Unterhaltung, zu einer Arbeit. Daher nimmt sich oft der Vernünftigste dabei sehr schwerfällig, und man hat deswegen diese Sitte mit Recht, als alsväterisch, abgeschafft. Schwierigkeiten und Besorgnisse macht sich bei Unternehmung eines Geschäfts der Melancholische, Hoffnung und vermeinte Leichtigkeit der Ausführung, der Sanguinische. Nur das Temperament kann dies entschuldigen (A. 36. ff.).

4. Der Mensch kann, was er will (es ist ihm subjectiv möglich), ist eine hochtönende Tautologie. Man muss dies so verstehen: der Mensch kann alles, was er auf das Geheifs seiner moralisch gebietenden Vernunft will (weil es die Pflicht gebietet), denn er soll es; das Unmögliche aber wird ihm die Vernunft nicht gebieten. Jenes ist aber der ruhmredige Ausspruch der Kraftmänner. Es gab nehmlich im vorigen Jahrhundert solche Gecken, die da meinten, dieser Ausspruch sei auch in phy-

ſiſcher Bedeutung gültig, und von ſich prieſen, daſs ſie durchſetzen könnten, was ſie wollten. Die Race dieſer Weltbeſtürmer iſt aber ſchon lange ausgegangen (A. 38.).

5. Endlich macht das Gewohntwerden (*conſuetudo*), da nehmlich Empfindungen von eben derſelben Art, durch ihre lange Dauer ohne Abwechſelung, die Aufmerkſamkeit von den Sinnen abziehen, und man ſich ihrer kaum mehr bewuſst iſt, die Ertragung der Uebel leicht. Solche Ertragung beehrt man fälſchlich mit dem Namen der Geduld. Vorzüglich ſchwer wird aber durch das Gewohntwerden das Bewuſstſeyn und die Erinnerung des empfangenen Guten, welches dann gemeiniglich zu einer Geſinnung führt, die den Namen des Undanks verdient (A. 38.).

6. Die Angewohnheit (*aſſuetudo*) iſt eine phyſiſche innere Nöthigung, nach derſelben Weiſe ferner zu verfahren, wie man bis dahin verfahren hat; ſie macht alles leicht und verdienſtlos, denn es koſtet keine Mühe, das Angewöhnte zu thun. Man verliert aber durch ſie bei guten Handlungen den moraliſchen Werth, weil ſie keine Ueberwindung mehr koſten. Die Freiheit des Gemüths leidet überdem durch die Angewohnheit, die geſetzmäſsige Handlung geſchieht bloſs mechaniſch, ſie wird gedankenlos wiederholt, und endlich, durch ihre zu häufige Wiederkehr, wohl gar lächerlich. Man kann dieſes die Monotonie der Handlungen nennen. Daher kann man die Tugend nicht ſo erklären: ſie ſei die Fertigkeit in freien rechtmäſsigen Handlungen; denn da wäre ſie bloſs Mechanismus der Kraftanwendung; ſondern Tugend iſt die moraliſche Stärke in Befolgung ſeiner Pflicht, die niemals zur Gewohnheit werden, ſondern immer ganz neu und urſprünglich aus der Denkungsart hervorgehen ſoll (A. 35. f.) — Die angewöhnten Flickwörter (Phraſen zu

bloſser Ausfüllung der Leere an Gedanken) machen den Zuhörer unaufhörlich beſorgt, das Sprüchelchen wieder hören zu müſſen und den Redner zur Spruchmaſchine. Die Angewohnheit eines Andern erregt in uns Ekel, weil das Thier hier gar zu ſehr aus dem Menſchen hervorſpringt. Nach der Regel der Angewöhnung wird dann der Menſch inſtinctmäſsig, gleich als eine andere (nichtmenſchliche) Natur geleitet, und läuft ſo Gefahr, mit dem Vieh in eine und dieſelbe Claſſe zu gerathen (A. 38. f.).

7. Indeſſen können doch gewiſſe Angewöhnungen abſichtlich geſchehen und eingeräumt werden. Die Natur verſagt nehmlich zuweilen der freien Willkühr ihre Hülfe, und dann iſt die Angewöhnung nicht verwerflich, z. B. im Alter ſich an die Zeit des Eſſens und Trinkens, die Qualität und Quantität deſſelben, oder auch des Schlafs zu gewöhnen und ſo allmählich mechaniſch zu werden. Das gilt aber nur als Ausnahme und im Nothfall; in der Regel iſt alle Angewohnheit verwerflich. Uebrigens iſt der, welcher alles, was er ſich vornimmt, für leicht hält, leichtſinnig; der aber, dem alles, was er thut, leicht läſst, gewandt (A. 37. 39.).

Schwindel,

vertige. Ein ſchnell im Kreiſe wiederkehrender und die Faſſungskraft überſteigender Wechſel vieler ungleichartigen Empfindungen (A. 75.)

Sectirer,

ſ. Kirchenglaube, 5. c.

Seele,

anima, ame. S. Ich, 4. ff. Die denkende Subſtanz, als das Principium des Lebens in der Materie, d. i. als Grund der Animalität (C. 403.), ſ. Animalität. Auch: das Lebensprincip des Menſchen im freien Gebrauch ſeiner Kräfte (T. 10.), d. i. der Grund der Moralität des Menſchen, inſofern derſelbe etwas von der Materie Verſchiedenes und bloſs im innern Sinne Befindliches ſeyn muſs. Bei dem Menſchen muſs nehmlich der Grund ſeiner Animalität zugleich der Grund ſeiner Moralität ſeyn, und da der letztere den Naturgeſetzen der Erſcheinungen im innern Sinn nicht unterworfen ſeyn kann, weil das alle Freiheit des Willens und den freien Gebrauch der Kräfte unmöglich machen würde: ſo nöthigt uns das Daſeyn der Moralität in uns zum Glauben an einen ſolchen Grund der Moralität, den wir uns als ein Ding an ſich ſelbſt denken müſſen, und unter dem Namen des menſchlichen Geiſtes ſubſtanziiren und perſonificiren. Wir müſſen alſo unterſcheiden zwiſchen der Seele, als Grund der Animalität, der bloſs gedachten empiriſchen Einheit aller Erſcheinungen des innern Sinnes (einer theoretiſchen Idee), und dem Geiſte, als Grund der Moralität und überſinnlichem Subſtrat jener Erſcheinung (einer praktiſchen Idee).

2. Zwei Fragen haben vornehmlich die Philoſophen von jeher beſchäftigt, giebt es eine Seele oder einen von der Materie verſchiedenen Grund des Lebens und der Selbſtthätigkeit des Menſchen? und hört dieſe Seele mit dem Tode des Menſchen auf oder dauert ſie nach dem Tode fort? Was die erſte Frage betrifft, ſo iſt es nicht zu leugnen, daſs wir denkende We-

ſen ſind. Es iſt eine Erfahrung, daſs wir leben und denken, und uns ſelbſt in Bewegung ſetzen, vermittelſt Vorſtellungen, die wir haben. Vorſtellungen aber ſind nur im innern Sinn. Es iſt alſo der Grund unſers Denkens und unſrer Selbſtthätigkeit wenigſtens nicht in der Erſcheinung des äuſsern Sinnes, der Materie, zu ſuchen, die Materie, wie auch ſchon die Peripatetiker behauptet haben, denkt nicht, und kann nicht denken. Nur diejenigen, welche die Materie nicht für eine Erſcheinung äuſserer Sinne, ſondern für ein Ding an und für ſich ſelbſt hielten, z. B. Voltaire nach den meiſten alten Philoſophen, konnten behaupten, die Materie denke (C. 426.).

3. Wenn wir nun das, was in uns denkt, Seele nennen, und darunter unſre denkende Natur verſtehen, ſo wie unter Cörper unſre raumerfüllende Natur, ſo iſt es ganz richtig, daſs wir eine Seele haben, oder eine wirkende Urſache unſers Denkens. Denn Denken iſt eine Veränderung in unſerm innern Sinn, und alle Veränderung muſs eine Urſache haben. Wenn ich nun die Eigenſchaften, mit denen ein ſolches Weſen exiſtirt, aufſuchen will, ſo muſs ich die Erfahrung befragen. Hier muſs ich aber auf das achten, was in meinem innern Sinn vorgehet, wenn ich denke, und dies unter die Kategorieen ſubſumiren, und es mir als in der Zeit exiſtirend und durch ſie bedingt (abhängig vom Schema der Kategorieen) vorſtellen. Indem ich dieſes nun thue, bekomme ich erſtens eine ſolche Erſcheinung der Wirkungen meiner Seele, als die Wirkungen meines Cörpers Erſcheinungen des äuſsern Sinnes ſind; zweitens gelange ich dadurch niemals zu einer ſolchen ſyſtematiſchen Einheit aller Erſcheinungen des innern Sinnes, als ich an dem Cörper für alle Erſcheinungen der äuſsern Sinne habe (C. 710.). Der Satz, ich denke (ich exiſtire denkend) iſt ein Erfahrungs-

3. Einem ſolchen, aber liegt empiriſche Anſchauung zum Grunde, folglich iſt die Seele, wie jedes Object der Erfahrung, Erſcheinung und kein Ding an ſich. Wenn aber ſelbſt die Seele Erſcheinung iſt, ſo wird damit nicht behauptet, daſs unſer ganzes Bewuſstſeyn bloſſer Schein iſt, und auf nichts geht. (M. I, 478. C. 428.). Das Denken, für ſich genommen, iſt bloſs die logiſche Function ohne alle Anſchauung. Dadurch denke ich mich alſo nur als denkendes Object überhaupt, wenn ich mich als Subject des Denkens denke. Wenn ich mich aber meines Denkens im innern Sinn bewuſst werde, dann ſchaue ich meine denkende Natur an, wie ſie erſcheint (M. I. 479. f. C. 428. ff.).

4. So weit reicht unſer Verſtand, um das, was ihm durch den innern Sinn von der denkenden Natur gegeben iſt, auf Begriffe zu bringen und zu erkennen. Die Vernunft aber iſt damit nicht zufrieden. Sie begnügt ſich nicht an dem Erfahrungsbegriff (von dem, was die Seele wirklich iſt), ſondern will die Seele, als ein Ding an ſich ſelbſt, auſser der Erfahrung betrachtet wiſſen, indem die Vernunft, ihrer Natur nach, nach dem abſoluten Subſtrat fragt, bei dem nichts mehr zu fragen übrig bleibt. Allein die Abſicht bei dieſen Vernunftbegriffen von abſoluter Vollendung deſſen, was der Verſtand in der Erfahrung zu erkennen bemühet iſt, und wobei er nie an ein ſolches abſolutes Ziel kommt, iſt nicht, uns eine neue Erkenntniſsquelle zu liefern; denn durch die Vernunft werden uns keine Gegenſtände für ihre Begriffe des Abſoluten und Vollendeten gegeben. Sondern ſie will dadurch nur ſyſtematiſche Einheit in unſre Verſtandeserkenntniſs bringen und dadurch dem Verſtand ein Ziel vorſtecken, nach welchem er immer zu ſtreben hat. Dies iſt nun auch ihre Abſicht bei dem Vernunftbegriff von der Seele. Die Vernunft nimmt zu

dem Ende den Begriff davon, dafs alles Denken in der Erfahrung durch die Identität der Vorſtellung des Ich denke eine empiriſche Einheit hat. Dieſe empiriſche Einheit ſtellt ſie ſich nun in dem Ich als das Subject des Denkens*), d. i. als eine unbedingte (abſolute) und urſprüngliche Einheit vor, und bildet ſo die Idee von der Seele. Die Vernunft will uns aber damit nicht im Mindeſten zu einer Vernunfterkenntniſs unſrer Seele führen, ſondern nur Principien der ſyſtematiſchen Einheit in Erklärung der Erſcheinungen der Seele aufſtellen. Wir ſollen alle Beſtimmungen der innern Wirkſamkeit ſo viel möglich als in Einem Subject, alle innern Kräfte ſo viel möglich als abgeleitet von einer einigen Grundkraft, allen Wechſel im Innern als gehörig zu den Zuſtänden eines und deſſelben beharrlichen Weſens betrachten, und alle Erſcheinung im Raume (die Materie) als von den Handlungen des Denkens ganz unterſchieden uns vorſtellen. Daher denkt die Vernunft die Seele als einfache Subſtanz, nicht als erkennten wir damit wirklich eine Grundeigenſchaft der Seele, denn dazu müſsten wir ja einen erkennbaren Stoff haben, wie bei der zuſammengeſetzten Subſtanz, die wir Cörper nennen, die Materie iſt; ſondern die Vorſtellung der Seele als einfacher Subſtanz ſoll nur das Schema (gewiſſermaafsen eine ideale Conſtruction) ſeyn für das unſerm Verſtande zur Regel dienende Princip,

*) So ſcheint es, als hätten wir in dieſem Bewufstſeyn unſrer ſelbſt das Subſtantiale, von dem alles Denken die Accidenzen wären, und als ſchauten wir dieſes Subject des Denkens unmittelbar an. Da nun aber, wenn dieſe Anſchauung ſinnlich wäre, wieder nur eine Erſcheinung und kein Unbedingtes herauskommen würde, ſo hat man endlich gar eine intellectuelle Anſchauung darin gefunden, durch die alſo das denkende Subject gegeben wäre, wie es an ſich iſt, nicht wie es erſcheint.

allen Erſcheinungen, Handlungen und aller Empfänglichkeit unſers Gemüths, d. i. im innern Sinn, ein einiges Subject zum Grunde zu legen und auf dieſes Beharrliche alle Veränderung beziehen. Durch die von der Vernunft zur ſyſtematiſchen Einheit der Verſtandeserkenntniſs angenommenen Prädicate der Einfachheit, perſönlichen Identität, Beharrlichkeit (wenigſtens im Leben *) u. ſ. w. werden wir auch die Seele nicht an ſich ſelbſt erkennen können, wenn wir ſie auch von ihr ſchlechthin wollten gelten laſſen; denn man kann ſie nicht *in concreto* vorſtellen. Etwas abſolut Einfaches, etwas abſolut Beharrliches, das erſte getrennt von aller Zuſammenſetzung, das andere von allem Wechſelnden, läſst ſich nicht anſchaulich machen, ſ. Einfache und Subſtanz. Alſo bleiben dieſe Begriffe doch gänzlich leer und ohne alle Folgen, weil die Beharrlichkeit u. ſ. w. nicht in der Erfahrung oder durch irgend eine Anſchauung kann nachgewieſen werden (Pr. 137.). Denn jener Begriff von einfacher Subſtanz lehret mich nicht, daſs die Seele für ſich ſelbſt fortdauere, nicht, daſs ſie von den äuſsern Anſchauungen ein Theil ſei, der ſelbſt nicht mehr getheilt werden könne, und der alſo durch keine Veränderungen der Natur entſtehen und vergehen könne, wie Mendelsſohn im Phädon meint. Das wären aber Eigenſchaften, die uns die Seele im Zuſammenhange der Erfahrung kennbar machen, und, in Anſehung ihres Urſprungs und künftigen Zuſtandes, Eröffnung geben könnten. Wenn wir nun aber durch bloſse Kategorieen ſagen: die Seele iſt

*) Die Beharrlichkeit der Seele kann nur für das Leben des Menſchen, aber nicht für die Seele nach dem Tode dargethan werden, weil der Begriff der Subſtanz nur für die Erfahrung gültig iſt (Pr. 138.).

eine einfache Subſtanz, ſo iſt klar, daſs, da der nackte Verſtandesbegriff von Subſtanz nichts weiter enthält, als daſs ein Ding, als Subject an ſich, ohne wiederum ein Prädicat von einem andern zu ſeyn, vorgeſtellt werden ſolle, daraus nichts von Beharrlichkeit folgt, und das Attribut des Einfachen dieſe Beharrlichkeit gewiſs nicht hinzuſetzen kann, mithin man dadurch über das, was die Seele bei den Weltveränderungen treffen könne, nicht im mindeſten unterrichtet werde. Würde man uns ſagen können, ſie iſt ein einfacher Theil der Materie, ſo würden wir von dieſer, aus dem, was Erfahrung von ihr lehrt, die Beharrlichkeit und, mit der einfachen Natur zuſammen, die Unzerſtörlichkeit derſelben ableiten können. Davon ſagt uns aber der Begriff des Ich, in dem pſychologiſchen Grundſatze: Ich denke, nicht ein Wort (C. 400. f.).

Dieſe pſychologiſche Idee oder Vernunftvorſtellung von der Seele iſt aber für die Verſtandeserkenntniſs ſehr vortheilhaft, wenn man ſie, wie es die Abſicht bei derſelben iſt, bloſs in Beziehung auf den ſyſtematiſchen Vernunftgebrauch in Anſehung der Erſcheinungen unſrer Seele gelten läſst. Denn dadurch werden nun alle windigen Hypotheſen abgehalten, z. B. von Erzeugung, Zerſtörung und Palingeneſie der Seelen. Die pſychologiſche Idee kann auch nichts anders als das Schema eines regulativen Begriffs bedeuten. Denn eine vermeintliche Erkenntniſs von einer geiſtigen Natur der Seele iſt nicht möglich, ſie giebt gar nichts zu denken; weil dieſer Begriff einer geiſtigen Natur nicht nur die Negation aller cörperlichen Natur, ſondern aller Prädicate irgend einer möglichen Erfahrung iſt, und alſo ein Begriff ohne irgend einen Inhalt, folglich ohne Gegenſtand iſt (C. 700. 710. ff. Pr. 136. f. M. I. 825. 835.) Es iſt alſo in der vermeintlichen Wiſſenſchaft, die man rationale Pſychologie nennt, ein Schein, der uns täuſcht,

den wir zwar aufdecken, aber nie ganz wegſchaffen können, weil er uns von Natur anhängt. Wir verwechſeln nehmlich die Vernunftidee einer reinen Intelligenz mit dem in allen Stücken unbeſtimmten Begriff eines denkenden Weſens überhaupt. Wir abſtrahiren von allen Erfahrungsbeſtimmungen unſrer denkenden Natur und halten nun dieſe Abſtraction für eine für ſich beſtehende Intelligenz, die wir als das transſcendentale Subject den pſychologiſchen Erſcheinungen zum Grunde legen (C. 426. f. M. I, 476.).

5. Hieraus kann man nun ſchon abnehmen, was von Mendelsſohns Beweiſe von der Beharrlichkeit der Seele zu halten ſei. Dieſer Philoſoph behauptete im Phädon, im erſten Geſpräche, ein einfaches Weſen könne gar nicht aufhören zu ſeyn, weil es als einfach nicht allmählig verſchwinden könne, und alſo auf einmal aufhören müſſe zu ſeyn, das ſei aber unmöglich, weil ſonſt zwiſchen dem Augenblick, da es iſt, und dem, da es nicht mehr iſt, keine Zeit ſeyn würde (gegen die Continuität der Zeit). Allein er bedachte nicht, daſs alles Exiſtirende (wenn es auch keine extenſive Gröſse hat, wie die Materie) doch eine intenſive Gröſse und alſo einen Grad haben müſſe (und auch das Selbſtbewuſstſeyn hat ihn), und dieſer kann doch abnehmen, folglich auch das denkende Weſen nach und nach (durch allmähliges Nachlaſſen ſeiner Kräfte) in Nichts verwandelt werden (C. 413. ff. M. I, 467.).

6. Die Frage über die Gemeinſchaft der Seele mit dem Cörper, welche Leibnitz durch ſeine präſtabilirte Harmonie erklären wollte, kann nach dieſem Lehrbegriff auch beantwortet werden. Die Schwierigkeit beſteht nehmlich darin, daſs man annimmt, die Seele habe auch auſser der Gemeinſchaft mit dem Cörper (alſo nach dem Tode) Perſönlichkeit, und nun die Mög-

lichkeit einer ſolchen Gemeinſchaft wegen der Ungleichartigkeit des Gegenſtandes des innern Sinnes (der Seele) mit den Gegenſtänden äuſserer Sinne (den Cörpern) nicht einzuſehen vermochte. Allein dieſe Schwierigkeit verſchwindet, wenn man bedenkt, daſs das Ding an ſich ſelbſt, das beiden zum Grunde liegt, vielleicht nicht ſo ungleichartig iſt. Wie aber überhaupt Subſtanzen in Gemeinſchaft ſtehen, dies zu erklären, liegt auſser dem Felde menſchlicher Erkenntniſs (M. I, 477. C. 427. f.).

7. Die Moralität allein iſt das in uns, welches unſere denkende Natur als etwas beſtimmt, was auch auſser dem Felde der Erfahrung Wirklichkeit hat. Denn die Geſetze der Moralität ſtehen *a priori* (unabhängig von aller Erfahrung) feſt, und ſind in Anſehung unſeres Daſeyns geſetzgebend, ja beſtimmen unſer Daſeyn nicht nur ohne alle Rückſicht auf Erfahrung, ſondern ſind auch eine Geſetzgebung unſrer eigenen Vernunft. Sie ſind alſo, als Geſetze des freien Willens, etwas in unſerm Bewuſstſeyn, was uns in Beziehung auf eine intelligibele Welt beſtimmt, die freilich von uns nur gedacht, nicht angeſchaut und erkannt werden kann, die wir aber doch als wirklich vorhanden und unterſchieden von der Welt der Erſcheinungen, in der alles nur nach Naturgeſetzen geht, und nothwendig iſt, vorausſetzen müſſen (C. 430. M. I, 481.). Allein dieſes bringt doch die rationale Pſychologie nicht im mindeſten weiter; denn ich kann dem denkenden Geiſte des Menſchen darum doch keine andern Prädicate beilegen, als die mir in der ſinnlichen Anſchauung gegeben werden, die uns aber niemals über das Feld der Erfahrung hinaus helfen. Indeſſen iſt uns doch nun erlaubt, die Kategorieen, zum Behuf des praktiſchen Gebrauchs, auf die denkende Natur anzuwenden, und z. B. zu ſagen, der denkende Geiſt iſt in Anſehung des Den-

kens das, was eine Subſtanz in Anſehung ihrer Veränderungen iſt; er iſt in Anſehung der freien Handlungen des Menſchen das, was eine Urſache in Anſehung ihrer Wirkungen iſt, u. ſ. w. (C. 431. f. M. I, 482.).

Kant. Crit. d. rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. I. Hauptſt. S. 403. — S. 413. ff. — S. 426. ff. — III. Hauptſt. S. 700 — S. 710. ff.

Seelengüte.

Mit dieſem Namen bezeichnet man die reine Form der Seele, unter der alle Zwecke ſich müſſen vereinigen laſſen, und die daher, wo ſie angetroffen wird, gleich dem Eros der Fabelwelt, urſchöpferiſch, aber auch überirdiſch iſt; ſie iſt der Mittelpunct, um welchen das Geſchmacksurtheil alle ſeine Urtheile der mit der Freiheit des Verſtandes vereinbaren ſinnlichen Luſt verſammlet (A. 188.). Die Seelengüte iſt die reine Form der Seele, heiſst, dieſer Ausdruck bezeichnet nicht, was die Seele für Kräfte und Vermögen hat, alle ihre Zwecke zu erreichen, ſondern wie ſie, von dieſen Kräften und Vermögen abſtrahirt, in Beziehung auf ihren Endzweck, in dem und zu dem ſich alle übrigen Zwecke müſſen vereinigen laſſen, beſchaffen ſeyn ſoll. Dieſe Seelengüte iſt alſo eine Vernunftidee, nehmlich von der abſoluten Vollendung deſſen, was die Seele, durch ihre eigene Selbſtthatigkeit, aus ſich ſelbſt machen ſoll und kann.

Seelenkräfte,

ſind diejenigen Kräfte, welche dem Verſtande und der Regel, die er zu Befriedigung beliebiger Abſichten braucht, zu

Gebote ſtehen (T. 111.). In dieſer Bedeutung ſind das Gedächtniſs, die Einbildungskraft, u. dergl., worauf Gelahrtheit, Geſchmack (innere und äuſsere Verſchönerung) gegründet werden können, ſolche Seelenkräfte. Dieſe Seelenkräfte gehören zur Erfahrungsſeelenlehre, denn ſie werden durch Beobachtung auf das, was im innern Sinn vorgeht, aufgefunden (T. 111.).

Seelenlehre,

ſ. Pſychologie.

Seelenſtärke,

Stärke der Seele. Die Stärke des Vorſatzes eines Menſchen, als mit Freiheit begabten Weſens; mithin ſofern er ſeiner ſelbſt mächtig (bei Sinnen) iſt, alſo im geſunden Zuſtande des Menſchen (T. 10.) Zu groſsen Tugenden gehört Stärke der Seele, aber nicht zu groſsen Verbrechen; denn die letztern ſind Paroxismen, deren Anblick den an der Seele geſunden Menſchen ſchaudern macht. Daſs ein Menſch im Anfall einer Raſerei mehr phyſiſche Stärke (in einzelnen Kräften auch der Seele) haben könne, iſt gewiſs. Die Erfahrung lehrt es, daſs der Menſch gemeiniglich nicht viel cörperliche Stärke zeige, wenn er bei Sinnen iſt. Da aber die Verbrechen bloſs in der Macht der die Vernunft ſchwächenden Neigungen ihren Grund haben, welches keine Seelenſtärke beweiſet: ſo kann auch ein Menſch im Anfalle einer Krankheit nicht überhaupt mehr ſtark ſeyn als im geſunden Zuſtande; weil der Mangel der Geſundheit, die im Gleichgewicht aller cörperlichen Kräfte des Menſchen beſteht, eine Schwächung im Syſtem dieſer Kräfte iſt. Hieraus ſiehet man, daſs im Zuſtande der abſoluten Ge-

ſundheit, in dem der Menſch, beim vollkommenen Gleichgewicht ſeiner Kräfte, ſeiner ganz mächtig iſt, gewiſs auch die gröſste phyſiſche Stärke, und bei der Herrſchaft der Vernunft über uns ſelbſt durch moraliſche Geſetze auch allein die gröſste Seelenſtärke möglich iſt (T. 10. f.).

Seelenvermögen,

facultas animae, faculté de l'ame. Die Eigenſchaft der Seele, vermöge der ſie handelnd iſt, oder die Möglichkeit der Seele zu handeln. Alle Seelenvermögen, oder Fähigkeiten zu handeln, können aber auf drei zurückgeführt werden, welche ſich nicht weiter aus einem gemeinſchaftlichen Grunde ableiten laſſen (U. XXII.):

a. das Erkenntniſsvermögen;

b. das Gefühl der Luſt und Unluſt; und

c. das Begehrungsvermögen.

Die Möglichkeit, in der Seele Erkenntniſs zu haben, führt den Namen des Erkenntniſsvermögens von dem vornehmſten Theil derſelben, nehmlich der Thätigkeit des Gemüths, Vorſtellungen zu verbinden, oder von einander zu ſondern (A. 25.). In Anſehung gewiſſer Vorſtellungen verhält ſich nehmlich die Seele leidend, nehmlich derer, durch welche das Subject afficirt wird, dieſes mag ſich nun ſelbſt afficiren oder von einem andern Object afficirt werden, und dieſer Theil von Vorſtellung gehört zu der Möglichkeit der Seele, Erkenntniſs zu haben, die man das ſinnliche Erkenntniſsvermögen nennt; diejenigen aber, welche ein bloſses Thun (das Denken) enthalten, gehören zum intellectuellen Erkenntniſsvermögen (A. 25.). Die Möglichkeit, in der Seele Luſt oder Unluſt zu fühlen, führt den Namen des Gefühls der Luſt oder Unluſt. Jeder Gegenſtand

kann für uns mit Luſt oder Unluſt entweder in der Empfindung deſſelben oder in der Auffaſſung deſſen durch das Erkenntniſsvermögen verbunden ſeyn; die Möglichkeit der erſtern heiſst insbeſondere das Gefühl, die Möglichkeit des letztern der Geſchmack (A. 168.). Die Möglichkeit in der Seele, durch ſeine Vorſtellungen Urſache von der Wirklichkeit der Gegenſtände dieſer Vorſtellungen (d. i. der Handlungen) zu ſeyn, heiſst das Begehrungsvermögen (P. 16.), und das Product derſelben Begierden (A. 203.)

2. Obere Seelenvermögen ſind ſolche, die eine Autonomie enthalten (U. LVI.). Dieſe obern Vermögen ſind:

a. der Verſtand, der eine Autonomie für das Erkenntniſsvermögen enthält;

b. die Urtheilskraft, die eine Autonomie für das Gefühl der Luſt und Unluſt enthält; und

c. die Vernunft, die eine Autonomie für das Begehrungsvermögen enthält. (U. LVI. ff. M. II, 442.).

Sehnſucht,

deſiderium, déſir. Wenn der leere Wunſch in der Seele iſt, die Zeit zwiſchen dem Begehren und Erwerben des Begehrten vernichten zu können, ſo heiſst dieſer Zuſtand der Seele die Sehnſucht. Sie iſt diejenige Beſchaffenheit einer Begierde, daſs wir uns, ſo lange ſie unbefriedigt bleibt, unglücklich fühlen. Man kann aber auch phantaſtiſche Begierden haben, die vornehmlich aus dem Romanenleſen entſtehen, und als ſolche nie befriedigt werden können. Die Romanen ſtellen uns nehmlich Urbilder als etwas Wirkliches auf, z. B. das eines Liebhabers, wer ein ſolches Urbild für etwas in der Erfahrung mögli-

ches hält, dem bleibt es immer im Gemüth. Ein ſolcher hat ſich die Welt verekelt durch die Sehnſucht nach einer idealiſchen Welt. Es iſt einer der gröſsten Schaden, den das Romanenleſen ſtiften kann. Es giebt auch eine leere Sehnſucht, da man aus Empfindelei Wünſche ſich einbildet, die man doch nicht befriedigt, wenn der Augenblick zum Handeln da iſt, z. B. wenn Jemand darnach ſchmachtet, an groſsen Leiden Andrer Theil zu nehmen, und doch nichts thut, wenn der Fall da iſt, wo er helfen könnte (A. 203. Mſcrpt.)

Seichtigkeit,

Individualität, *superficialité*. Unter der Seichtigkeit verſteht man die Einſchränkung aufs Einzelne, an welcher die Sinnlichkeit ſchuld iſt (A. 34.) So kann die Gewandtheit, im geſellſchaftlichen Tone zu ſprechen und ſich überhaupt modiſch zu zeigen, die geputzte Seichtigkeit genannt werden. Nur Kinder laſſen ſich dadurch irre leiten. Deine Trommel iſt ein Sinnbild von Dir, ſagte der Quäker beim Addiſon zu dem in der Kutſche neben ihm ſchwatzenden Offizier, denn ſie klingt, weil ſie leer iſt (A. 22. f.).

Sein,

ſ. Mein.

Seine

ſ. Mein.

Selbſt,

ſ. Ich.

Selbſtbewuſstſeyn,

Apperception, Bewuſstſeyn ſeiner ſelbſt, Ich, ſ. Apperception und Ich. Weil Erfahrung empiriſches Erkenntniſs iſt, zum Erkenntniſs aber (da es auf Urtheilen beruht) Ueberlegung (Reflexion), mithin Bewuſstſeyn, d. i. Thätigkeit in Zuſammenſtellung des Mannigfaltigen der Vorſtellung nach einer Regel der Einheit deſſelben (d. h. Begriff) und (vom Anſchauen unterſchiedenes) Denken überhaupt erfordert wird: ſo wird das Bewuſstſeyn in das diſcurſive (welches als logiſch, weil es die Regel giebt, vorangehen muſs), und das intuitive Bewuſstſeyn eingetheilt werden; das erſtere (die reine Apperception ſeiner Gemüthshandlung) iſt ganz einfach im Begriffe. Das Ich der Reflexion hält kein Mannigfaltiges in ſich und iſt in allen Urtheilen immer ein und daſſelbe, weil es bloſs dies Förmliche des Bewuſstſeyns iſt; es iſt ferner das Subject, an welches alle Begriffe wie Accidenzen an ihre Subſtanz geknüpft werden u. ſ. w., daher meint man in dieſem Selbſtbewuſstſeyn die Seele als einfach und Subſtanz u. ſ. w. anzuſchauen. Allein alle dieſe Prädicate gelten gar nicht von einer Anſchauung, denn ſie drücken bloſs Beſchaffenheiten der Form des Denkens überhaupt aus, und es wird folglich durch ſie nichts von der Seele erkannt. Dieſe Prädicate ſind als Beſchaffenheiten eines Gegenſtandes völlig leer, und führen zu keiner Erkenntniſs der Seele (1. C. 400. A. 27.).

2. Daſs aber das Weſen, welches in uns denkt, durch reine Kategorieen ſich ſelbſt zu erkennen vermeint, rührt daher. Das Selbſtbewuſstſeyn iſt ſelbſt der Grund der Möglichkeit der Kategorieen, denn dieſe müſſen, als ein Gedachtes, noth-

wendig an die Apperception geknüpft werden, die Kategorieen aber ſtellen ihrer Seits nichts anders vor, als die Syntheſis des Mannigfaltigen in der Anſchauung, d. i. die Verknüpfung deſſelben in der Einheit des Verſtandesbegriffs, deren ich mich als meiner Vorſtellung bewuſst bin. Daher iſt das Selbſtbewuſstſeyn überhaupt die Vorſtellung der Bedingung aller Einheit, die nur durch Verſtandesbegriffe möglich iſt, und doch ſelbſt unbedingt iſt (1 C. 401.); ſ. Apperception und Seele. Daher kann man von dem denkenden Ich (der Seele oder dem Selbſtbewuſstſeyn) ſagen, daſs es nicht ſowohl ſich ſelbſt durch die Kategorieen, ſondern die Kategorieen durch ſich ſelbſt erkennt. Nun iſt zwar ſehr einleuchtend, daſs wir dasjenige nicht als Gegenſtand erkennen, was wir zur Erkenntniſs der Gegenſtände überhaupt vorausſetzen müſſen; und das beſtimmende Selbſt (das Denken) von dem beſtimmbaren Selbſt (dem denkenden Subject), wie Erkenntniſs vom Gegenſtande unterſchieden ſei. Gleichwohl iſt nichts natürlicher und verführeriſcher, als der Schein, die gedachte Einheit in der Syntheſis der Gedanken für eine wahrgenommene Einheit im Subject der Gedanken zu halten. Man könnte dieſen Schein die Subreption des hypoſtaſirten Bewuſstſeyns (*apperceptionis ſubſtantiatae*) nennen; denn das Selbſtbewuſstſeyn wird in demſelben für eine Subſtanz gehalten, d. i. als ein für ſich beſtehendes Weſen, das nicht weiter ein Accidenz von einem andern Weſen iſt, betrachtet, und ſo unter dem Namen der Seele perſonificirt, ja endlich ſogar, wie man wähnt, durch eine intellectuelle Anſchauung, für ein Ding an ſich ſelbſt unmittelbar erkannt (1. C. 401. f.).

3. Der Satz, das Selbſtbewuſstſeyn erkennt die Kategorieen durch ſich ſelbſt,

iſt ſehr merkwürdig und wichtig. Denn das wir ſind uns der Formen unſrer Erkenntnifs der Erzeugung dieſer Erkenntniſs ſelbſt, unmittelbar *a priori*, d. i. ohne daſs ſie uns in einer Anſchauung gegeben ſind, bewuſst. Es folgt dies nothwendig daraus, weil alle Anſchauung und alles empiriſche Denken erſt dadurch möglich iſt, jenes alſo vor dieſem, als das Mittel der Erzeugung hergehen muſs. Daher kann man jenes das reine Selbſtbewuſstſeyn, dasjenige aber, in welchem wir uns jedesmal unſrer gegenwärtigen wirklichen Vorſtellungen bewuſst ſind, das empiriſche Selbſtbewuſstſeyn nennen. Das erſtere iſt das Ich oder Selbſtbewuſstſeyn der Reflexion, wenn wir unter Reflexion die innere Handlung (Spontaneität) verſtehen, wodurch ein Begriff (Gedanke) möglich wird, das letztere iſt das Ich oder Selbſtbewuſstſeyn der Apprehenſion, wenn wir unter Apprehenſion die Empfänglichkeit (Receptivität) verſtehen, wodurch eine Wahrnehmung (empiriſche Anſchauung) möglich wird. Das erſtere iſt ein Bewuſstſeyn des Verſtandes, das zweite der innere Sinn (A. 15. *f.), welcher innere Erfahrung enthält. Das letztere iſt das Materielle des Bewuſstſeyns, enthält ein Mannigfaltiges der empiriſchen innern Anſchauung, und iſt folglich eine empiriſche Apperception (A. 27.).

4. Die reine Logik iſt nicht etwa ein Product der innern Wahrnehmung, ſondern jenes reinen unwandelbaren Selbſtbewuſstſeyns, das der Quell alles Denkens iſt. Das Daſeyn des Raums wiſſen wir ohne alle Schlüſſe ganz unmittelbar durch unſer Selbſtbewuſstſeyn, aber durch das reine urſprüngliche Selbſtbewuſstſeyn. Die Vorſtellung des Nichtſeyns des Raums hebt, vermöge unſers reinen Selbſtbewuſstſeyns, das ganze ſinnliche Vorſtellungs-

vermögen auf. Alle unſere Erkenntniſs gründet ſich nehmlich zuletzt auf das Selbſtbewuſstſeyn: Ich denke, Ich ſtelle mir etwas vor. D. i. ſie iſt nur durch das Bewuſstſeyn möglich, daſs in mir gewiſſe Vorſtellungen wirklich da, daſs ſie mithin auch möglich; andere hingegen nur unter gewiſſen Bedingungen möglich, und andere ganz unbedingt und ſchlechterdings unmöglich ſind. Ohne dieſes Selbſtbewuſstſeyn würden wir nicht einmal in irgend einem Falle ſubjectiv urtheilen können: die Verknüpfung des Prädicats B mit dem Subject A iſt mir vorſtellbar, oder unvorſtellbar; geſchweige denn objectiv: die Verknüpfung des Prädicats B mit dem Subject A iſt möglich oder unmöglich. Dieſes reine Selbſtbewuſstſeyn iſt aber nicht der innere Sinn; denn ſonſt bedeutete jeder Satz, der abſolute Unvorſtellbarkeit ausſagt, mithin auch der Satz: ich bin mir bewuſst, daſs ich nichts widerſprechendes ausſage, ſo viel als: ich empfinde die Unmöglichkeit, es mir vorzuſtellen. Dann würde ganz richtig nur folgen, es ſei nur bis jezt unmöglich, es ſei nur mir unmöglich, aber nicht, es ſei ſchlechterdings unmöglich. Soll es alſo Sätze geben, die abſolute Unvorſtellbarkeit ausſagen, ſo muſs unſer Selbſtbewuſstſeyn ein vom innern Sinn gänzlich verſchiedenes thätiges Vermögen ſeyn; ſo muſs es uns nicht nur ohne alle Schlüſſe, ſondern auch unabhängig von aller Empfindung, unmittelbar belehren, was durch unſer Erkenntniſsvermögen (d. i. durch unſere Sinnlichkeit, durch unſern Verſtand, durch unſere Urtheilskraft und durch unſre Vernunft) ſelbſt beſtimmt, mithin in dieſem allein auf eine nothwendige und unveränderliche Art gegründet iſt, denn ſonſt könnten wir davon ſchlechterdings nichts wiſſen. S. Bewuſstſeyn, 9. Dieſes reine thätige Selbſtbewuſstſeyn, in welchem eigentlich eines Jeden Ich beſteht, iſt aber nicht

etwa ein intellectuelles Anſchauungsvermögen. Dies meint man, weil es uns unmittelbar belehren kann und muſs, und Anſchauung eine Vorſtellung iſt, die ſich auf den Gegenſtand unmittelbar bezieht, daher auch unmittelbare Vorſtellung des Gegenſtandes heiſſen kann. Das reine Selbſtbewuſstſeyn aber iſt nicht Vorſtellung, ſondern vielmehr das, wodurch jede Vorſtellung, woher ſie auch in mir entſprungen ſeyn mag, erſt eigentliche Vorſtellung, nehmlich eine Vorſtellung für mich, oder meine Vorſtellung wird, ja wodurch ſogar das ganze Vorſtellungsvermögen ſelbſt erſt das meinige wird, und das alle meine Vorſtellungen ohne Ausnahme begleiten muſs. Denn wenn ich ſage: ich ſtelle mir etwas vor, ſo ſagt dies eben ſo viel, als: ich bin mir bewuſst, daſs ich eine Vorſtellung von dieſem Gegenſtande habe, und daſs ich ſie habe, und wenn ich ſage: dies oder jenes iſt mir ſchlechterdings unvorſtellbar, ſo ſagt dies nichts anders, als: ich bin mir der Unmöglichkeit einer ſolchen Vorſtellung für das Vorſtellungsvermögen bewuſst. Hätten wir dieſes reine thätige Selbſtbewuſstſeyn nicht, ſo würden wir uns auch nicht einmal irgend einer äuſsern oder innern Empfindung, oder irgend einer empiriſchen Vorſtellung bewuſst werden. Denn dazu muſs ich mir bewuſst werden, daſs mein innerer oder äuſserer Sinn, d. i. mein ſinnliches Vorſtellungsvermögen afficirt worden, mithin daſs das afficirte Vorſtellungsvermögen das meinige ſei. Dieſes Bewuſstſeyn aber kann nun offenbar nicht ſelbſt durch ein Afficirtſeyn entſtehen, denn aus dem Afficirtſeyn eines Vorſtellungsvermögens folgt noch gar nicht, daſs dieſes das meinige ſei. Alſo muſs es ein reines thätiges Selbſtbewuſstſeyn ſeyn, mithin wäre ohne dieſes nicht einmal Empfindung mit Bewuſstſeyn d. i. Wahrnehmung möglich. Selbſt das Bewuſstſeyn meiner Empfindungen iſt der Form nach ein reines thätiges

Selbſtbewuſstſeyn, und ſo giebt es denn überhaupt kein anderes als dieſes; denn wenn Kant das Selbſtbewuſstſeyn in das reine und empiriſche eintheilt, ſo hat dieſes nicht den Sinn, als ob es auſser dem thätigen noch ein leidendes Selbſtbewuſstſeyn gäbe; ſondern das empiriſche Selbſtbewuſstſeyn iſt nur das Bewuſstſeyn in den Vorſtellungen aus Empfindung, das reine Selbſtbewuſstſeyn aber iſt das Bewuſstſeyn in den Vorſtellungen, die durch das Vorſtellungsvermögen ſelbſt beſtimmt werden (Schulz Prüfung Th. I. S. 52—54 u. Th. 2. S. 154—161.) S. auch Ich.

4. Das Kind fängt gemeiniglich ziemlich ſpät (vielleicht wohl ein Jahr nach dem Anfang des Sprechens) allererſt durch Ich zu reden an, und von dieſem Tage an bleibt es bei dieſer Sprechart. Vorher fühite es bloſs ſich ſelbſt, jetzt denkt es ſich ſelbſt (A. 4.).

Kant. Crit. der rein. Vern. 1. Aufl. Elementl. II. Th. II. Abth. II. Buch. I. Hauptſt. S. 400. ff.

Schulz. Prüf. der Kant. Crit. Th. I. §. 4. S. 52 — 54. u. Th. 2. §. 64 — 66. S. 154 — 161.

Selbſtdenken,

ſ. Aufklärung, 5.

Selbſterhaltung,

moraliſche, ſ. Natur, 10.

Selbſterkenntniſs,

moraliſche. Wenn der Menſch erforſcht, ob ſein Herz (Wille) gut oder böſe ſei, ob die Quelle

ſeiner Handlungen lauter oder unlauter ſei, und was davon als urſprünglich gleichſam zu ſeiner Subſtanz gehörend, oder als erworben, oder zum moraliſchen Zuſtande gehörend betrachtet und ihm zugerechnet werden kann, ſo giebt das eine Erkenntniſs, welche die moraliſche Selbſterkenntniſs heiſst. Bei dieſer moraliſchen Selbſterkenntniſs iſt alſo nicht die Rede von der phyſiſchen Vollkommenheit des Menſchen, d. i. wie weit und zu wie vielen beliebigen oder auch gebotenen Zwecken er tauglich oder untauglich ſei, ſondern der Menſch ſucht ſich hier nur in Beziehung auf ſeine Pflicht zu ergründen. Hier iſt ihm nehmlich eine Vollkommenheit, d. i. die moraliſche, durch den Pflichtbegriff geboten. Das Geſetz ſagt daher auch: erkenne dich ſelbſt. Denn fehlt es an dieſer moraliſchen Selbſterkenntniſs, ſo iſt das Streben nach der moraliſchen Vollkommenheit nicht möglich, weil der Menſch dann nicht weiſs, was und wo es ihm noch fehlt *). (T. 104.).

2. Wenn man nun zu dieſem Zweck in die ſchwer zu ergründenden Tiefen des Herzens (Willens), das wohl mit einem Abgrunde verglichen werden kann, einzudringen ſucht, ſo trachtet man damit nach einer moraliſchen Selbſterkenntniſs, die aller menſchlichen Weisheit Anfang iſt. Beſteht nehmlich die Weisheit eines Weſens in der Zuſammenſtimmung ſeines Willens zum Endzweck, dem höchſten Gut, ſo bedarf es beim Menſchen zu allererſt der Wegräumung der innern Hinderniſſe, eines in ihm geniſtelten böſen Willens, und dann der Entwickelung der nie verlierbaren urſprünglichen Anlage eines guten Willens; alſo nur die Höllenfahrt des Selbſterkenntniſſes bahnt den Weg

*) *Illi mors gravis incubat, Qui notus nimis omnibus, Ignotus moritur sibi. Senec. Thyeſt. Act. II. Chorus. v. 399. sqq.*

zur Vergötterung. Das heiſst, der Menſch muſs zuerſt in den Abgrund ſeiner innern Unlauterkeit eindringen, bevor er ſich zur ſittlichen Gemüthserhebung empor arbeiten und ſeiner Beſtimmung mit Frohſinn zueilen kann. Die Vergötterung des Menſchen, ſo weit ſie von ihm ſelbſt abhängt, beſteht nehmlich darin, daſs er ſeine Kraft zur Moralität in Wirkſamkeit ſetzt, eine Kraft, welche ihn über alles Sinnliche erhebt, macht, daſs er allen Gefahren trotzt, über alle Zufälle triumphirt und durch ihre Thätigkeit unendliche Wonne und Zufriedenheit genieſst (T. 104.).

3. Die moraliſche Selbſterkenntniſs wird

a. die ſchwärmeriſche Verachtung ſeiner ſelbſt, als eines Menſchen (ſeiner ganzen Gattung) überhaupt, verbannen; denn ſie widerſpricht ſich ſelbſt. Es kann ja nur durch die herrliche in uns befindliche Anlage zum Guten, welche den Menſchen achtungswürdig macht, geſchehen, daſs der Menſch (nicht die Menſchheit in ſich, ſondern) ſich ſelbſt verachtungswürdig findet.

b. Widerſteht die moraliſche Selbſterkenntniſs auch der eigenliebigen Selbſtſchätzung, bloſse Wünſche für Beweiſe eines guten Herzens zu halten. Unpartheilichkeit in Beurtheilung unſrer ſelbſt in Vergleichung mit dem Geſetz und Aufrichtigkeit im Selbſtgeſtändniſſe ſeines innern moraliſchen Werths oder Unwerths ſind Pflichten gegen ſich ſelbſt, die aus jenem Gebot der Selbſterkenntniſs unmittelbar folgen. Hätte der Menſch nicht das Ideal der Menſchheit in ſich, und wäre er nicht ſelbſt ein Subject der heiligen geſetzgebenden Vernunft, ſo könnte er ſich auch nie darum, daſs er derſelben zuwider handelt, verachtungswürdig finden. „Diejenigen," ſagt Tieftrunk, (Tugendlehre, Th. 1. S. 314.) „welche den Menſchen ſo verachtungswürdig finden, nur ſich ſelbſt ausgenommen,

täuſchen ſich über ſich ſelbſt mit einem Wahne, indem ſie ſich ſchon wegen ihrer Frömmelei einen groſsen Werth beilegen" (T. 105.).

Selbſtgenügſamkeit,

ſ. Glückſeligkeit, 18.

Selbſtliebe,

Philautie, *philautia*, *amour propre*. Die Selbſtliebe iſt der Hang, ſich ſelbſt nach den ſubjectiven Beſtimmungsgründen ſeiner Willkühr zum objectiven Beſtimmungsgrunde des Willens überhaupt zu machen (P. 131.). Sie kann Eigendünkel heiſſen, wenn ſie ſich geſetzgebend und zum unbedingten praktiſchen Princip macht. Das moraliſche Geſetz aber, welches allein wahrhaftig (nehmlich in aller Abſicht) objectiv iſt, ſchlieſst den Einfluſs der Selbſtliebe auf das oberſte praktiſche Princip gänzlich aus. Es thut alſo auch dem Eigendünkel, der die ſubjectiven Bedingungen der Selbſtliebe als Geſetze vorſchreibt, d. h. die aus den Privatneigungen entſpringenden Begehrungen aller Menſchen zur Regel machen will, unendlichen Abbruch. Was nun unſerm Eigendünkel in unſerm eigenen Urtheile Abbruch thut, das demüthigt; alſo demüthigt das moraliſche Geſetz unvermeidlich jeden Menſchen (P. 131. f.).

2. Das, was in der Selbſtliebe angetroffen wird, gehört (als ſubjective Beſtimmung der Willkühr) zur Neigung. Es hat alſo das, was allen Neigungen insgeſammt in der Selbſtliebe Abbruch thut, nothwendig auf das Gefühl Einfluſs (weil alle Neigung auf Gefühlen beruht). Alſo kann das moraliſche Geſetz eine Wirkung aufs Gefühl ausüben (weil

es ſonſt nicht die Neigungen und den Hang, ſie zur oberſten praktiſchen Bedingung zu machen, d. i. die Selbſtliebe, von allem Beitritt zur oberſten Geſetzgebung ausſchlieſsen könnte) (P. 132.).

2. Das Verlangen glücklich zu ſeyn iſt ein unvermeidlicher Beſtimmungsgrund des Begehrungsvermögens jedes vernünftigen, aber endlichen Weſens (weil es bedürftig iſt). Darum kann aber das Princip der Selbſtliebe doch kein praktiſches Geſetz (objectiver Beſtimmungsgrund des Willens) ſeyn. Denn ein praktiſches Geſetz muſs Allgemeinheit haben, weil es für Alle gültig ſeyn ſoll; aber die vernünftigen Weſen denken ja nicht alle in Anſehung der Objecte ihrer Gefühle gleich, dieſe können alſo auch nur ſubjective Beſtimmungsgründe ihrer Willkühr ſeyn. Die Glückſeligkeit iſt nur der allgemeine Titel der ſubjectiven Beſtimmungsgründe. Sie beſtimmt nichts ſpecifiſch, und darauf kommt es doch an bei der praktiſchen Aufgabe, ein oberſtes Princip der praktiſchen Geſetzgebung zu finden (P. 45. f.).

4. Aber geſetzt auch, daſs alle vernünftige Weſen in Anſehung ihrer Gefühle gleich dächten, ſo würde das Princip der Selbſtliebe dennoch von ihnen durchaus für kein praktiſches Geſetz angegeben werden können; denn dieſe Einhelligkeit wäre ſelbſt doch nur zufällig, und dieſer Beſtimmungsgrund hätte dann doch keine objective Nothwendigkeit aus Gründen *a priori*. Daſs ſolche bloſs ſubjective Principien zum Range praktiſcher Geſetze erhoben würden, iſt in der That noch weniger möglich, als daſs es gar keine praktiſche Geſetze, ſondern nur Anrathungen zum Behuf unſerer Begierden gebe. Praktiſche Geſetze nehmlich müſſen durchaus durch Vernunft *a priori* erkannt werden; Erfahrung, ſo empiriſch

(comparativ) allgemein dieſe auch ſeyn mag, giebt immer nur ſubjective Nothwendigkeit für pragmatiſche Regeln der Klugheit, oder techniſche Regeln der Geſchicklichkeit. Die Naturgeſetze ſelbſt müſſen entweder wirklich, oder würden doch bei tieferer Einſicht *a priori* erkannt werden. Die ſubjectiven praktiſchen Principien allein haben ſubjective Bedingungen der Willkühr zum Grunde, ſind aber darum auch bloſs Maximen. Dieſes ſcheint beim erſten Anblick bloſs Wortklauberei zu ſeyn; allein es betrifft die Wortbeſtimmung des allerwichtigſten Unterſchiedes, der nur in praktiſchen Unterſuchungen in Betrachtung kommen mag (P. 47. f. M. II, 191.), ſ. Glückſeligkeit, 11.

5. Die Selbſtliebe kann in die des Wohlwollens (*philautia benevolentiae*) und die des Wohlgefallens (*philautia complacentiae*) eingetheilt werden, jene heiſst beſonders Eigenliebe, dieſe Eigendünkel. Die erſte in ſeine Maxime aufnehmen, iſt natürlich; denn wer wird nicht wollen, daſs es ihm jederzeit wohl ergehe? Die reine praktiſche Vernunft aber thut derſelben Abbruch, indem ſie ſolche auf die Bedingung der Einſtimmung mit dem moraliſchen Geſetze einſchränkt, da ſie alsdann vernünftige Selbſtliebe genannt wird. Sie iſt nehmlich ſofern vernünftig, als theils in Anſehung des Zwecks nur dasjenige, was mit dem gröſsten und dauerhafteſten Wohlergehen beſtehen kann, theils zu jedem dieſer Beſtandſtücke der Glückſeligkeit die tauglichſten Mittel gewählt werden (P. 129. R. 50. *). S. Eigendünkel, Eigenliebe und Glückſeligkeit.

6. Die Vernunft vertritt bei der vernünftigen Selbſtliebe nur die Stelle einer Dienerin der natürlichen Neigung, die Maxime aber hat darum noch nicht die mindeſte Beziehung auf Moralität. Wird ſie aber zum unbedingten Prin-

cip der Willkühr gemacht, ſo iſt ſie die Quelle eines unabſehlich groſsen Widerſtreits gegen die Sittlichkeit. Die reine praktiſche Vernunft hingegen iſt die Gebieterin für die Selbſtliebe, und ſchlägt den Eigendünkel nieder, d. i. ſie demüthigt ihn. Denn alle Anſprüche auf Selbſtſchätzung, die vor der Uebereinſtimmung mit dem ſittlichen Geſetze vorhergehen, ſind nichtig und ohne alle Befugniſs, indem eben die Gewiſsheit einer Geſinnung, die mit dieſem Geſetze übereinſtimmt, die erſte Bedingung alles Werths der Perſon, und alle Anmaſsung vor derſelben falſch und geſetzwidrig iſt. Da alſo die Selbſtſchätzung bloſs auf der Sittlichkeit beruht, ſo ſchlägt das moraliſche Geſetz den Eigendünkel nieder. Indem dieſes Geſetz aber den Eigendünkel ſchwächt, wird es zugleich ein Gegenſtand der Achtung, und indem es ihn ſogar niederſchlägt, ein Gegenſtand der gröſsten Achtung (P. 130. R. 50.*).

7. Die vernünftige Liebe des Wohlgefallens an ſich ſelbſt kann nun entweder ſo verſtanden werden, daſs wir uns in jenen ſchon genannten auf Befriedigung der Naturneigung abzweckenden Maximen, ſo fern jener Zweck durch Befolgung derſelben erreicht wird, wohlgefallen; und da iſt ſie mit der Liebe des Wohlwollens gegen ſich ſelbſt einerlei, man gefällt ſich wegen der gut gewählten Mittel zur Erreichung ſeiner Zwecke. Sie iſt mit der vergleichenden Selbſtliebe im Art. Anlage, 3. einerlei. Die Maxime der Selbſtliebe des unbedingten (nicht von Gewinn oder Verluſt als den Folgen der Handlung abhängenden) Wohlgefallens an ſich ſelbſt hingegen würde das Princip einer allein unter der Bedingung der Unterordnung unſerer Maximen unter das moraliſche Geſetz uns möglichen Zufriedenheit ſeyn (R. 51.).

8. Der gegen Moralität nicht gleichgültige

Menſch kann an ſich kein Wohlgefallen haben, ja kann nicht ohne bitteres Miſsfallen an ſich ſelbſt ſeyn, wenn er ſich mit dem moraliſchen Geſetz nicht übereinſtimmender Maximen bewuſst iſt. Das könnte man die Vernunftliebe ſeiner ſelbſt nennen, welche alle Vermiſchung andrer Urſachen der Zufriedenheit aus den Folgen ſeiner Handlungen (unter dem Namen einer dadurch ſich zu verſchaffenden Glückſeligkeit) mit den Triebfedern der Willkühr verhindert (R. 51.).

9. Dieſe Vernunftliebe ſeiner ſelbſt bezeichnet aber die unbedingte Achtung fürs Geſetz; warum will man ſich denn alſo durch den Ausdruck einer vernünftigen, aber nur unter der letztern Bedingung moraliſchen, Selbſtliebe das deutliche Verſtehen des Princips unnöthigerweiſe erſchweren, indem man ſich im Cirkel herumdreht, denn man kann ſich nur auf moraliſche Art ſelbſt lieben: ſo ferne man ſich ſeiner Maxime bewuſst iſt, die Achtung fürs Geſetz zur höchſten Triebfeder ſeiner Willkühr zu machen? Von Gegenſtänden der Sinnlichkeit abhängige Weſen begehren zuerſt und unbedingt Glückſeligkeit, das liegt in ihrer Natur (iſt ihnen angebohren). Mit Vernunft und Freiheit begabte Weſen begehren zuerſt und unbedingt die Würdigkeit glücklich zu ſeyn (die Uebereinſtimmung aller ihrer Maximen mit dem moraliſchen Geſetze) (R. 51. *) f.). S. Anlage, 4.

10. Mechaniſche Selbſtliebe, ſ. Anlage, 2.

11. Vergleichende Selbſtliebe, ſ. Anlage, 3.

12. Vernunftliebe ſeiner ſelbſt, ſ. 8. f. u. Anlage, 4.

Kant. Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. S. 47. f. — III. Hauptſt. S. 129. ff.

Selbſtmord,

homicidium sui ipſius doloſum, suicidium doloſum, homicide de soi-même coupable, suicide coupable. Man verſteht unter dem Selbſtmord überhaupt die willkührliche Entleibung ſeiner ſelbſt. Dieſe kann aber insbeſondere nur dann allererſt Selbſtmord genannt werden, wenn ſie ein Verbrechen iſt. Bekanntermaaſsen iſt die Selbſtentleibung ein Verbrechen (Mord), wenn der Thäter vollkommen bei Verſtande war; denn er iſt

a. eine Uebertretung der Pflicht gegen ſich ſelbſt, ſ. Pflicht, 1. und Imperativ, kategoriſcher, I, 1. Der Selbſtmörder bedient ſich nehmlich ſeiner Perſon bloſs als eines Mittels, gegen Imperativ, kategoriſcher, S. 473. (M. II, 87. G. 67.) Wir können es aber auch daraus ſehen, daſs die Selbſtentleibung Mord iſt, weil der Menſch die Pflicht höher ſchätzen kann, als ſein Leben. Folglich darf der Menſch ſich nicht ſeiner Perſönlichkeit entäuſsern (ſich entleiben), denn damit würde er das Subject der Sittlichkeit in ſeiner eigenen Perſon zernichten, welche doch Zweck an ſich ſelbſt iſt, und folglich keinen Wünſchen nachſtehen darf;

b. eine Uebertretung der Pflichten gegen andere Menſchen, z. B. der Pflichten der Eheleute gegen einander, der Eltern gegen die Kinder, u. ſ. w.;

c. eine Uebertretung der Religionspflichten (Pflichten gegen Gott), indem der Menſch den ihm von Gott anvertrauten Poſten in der Welt willkührlich verläſst, ohne von ihm davon abgerufen zu ſeyn.

Zum partialen Selbſtmord gehört auch ſich verſtümmeln (eines integrirenden Theils als Organs berauben); denn es iſt Verachtung des ihm von Gott geſchenkten Guts und Vernichtung der Möglichkeit eines Theils unſerer Pflichten, auch Herabwürdigung ſeiner Perſon zum bloſsen Mittel für Andere (in Beziehung nehmlich auf die Beraubung des Gliedes, z. B. Verkaufung eines geſunden Zahns an einen Andern) (T. 71. ff.)

2. Sich um irgend eines Zwecks willen in den gewiſſen Tod zu ſtürzen, iſt hiernach Selbſtmord, und ſich für das Heil des Menſchengeſchlechts überhaupt zum Opfer hinzugeben, keine Heldenthat. So iſt es auch nicht erlaubt, dem Todesurtheil ſeines Obern durch Selbſttödtung zuvorzukommen, ſelbſt dann nicht, wenn dieſer es (wie Nero dem Seneca) erlaubte, es zu thun. Wenn Friedrich der Zweite ein behend wirkendes Gift bei ſich führte, um nicht in der Gefangenſchaft ſeinem Staate nachtheilige Bedingungen der Auslöſung einzugehn, ſo muſs man ihm dies für ein unerlaubtes Vorhaben anrechnen. Niemals darf ein Menſch ſich ſelbſt umbringen, wenn er auch meinte, an einer unheilbaren und für andere Menſchen höchſt gefährlichen Waſſerſcheu zu leiden. Die Menſchenpocken ſich zur Erhaltung ſeines Lebens einzuimpfen, iſt ebenfalls unerlaubt (T. 74. f.).

3. Es ſind nicht immer bloſs verworfene, nichtswürdige Seelen, die durch Selbſtmord der Laſt des Lebens los zu werden beſchlieſsen. Vielmehr hat man von ſolchen, die für wahre Ehre kein Gefühl haben, dergleichen That nicht leicht zu beſorgen. — Indeſſen da ſie doch immer gräſslich bleibt, und der Menſch ſich ſelbſt dadurch zum Scheuſal macht, iſt es doch merkwürdig, daſs ehrliebende Männer (z. B. Roland) der Hinrichtung nach dem Geſetz durch Selbſtmord zuvorzukommen geſucht haben. Der Grund davon iſt dieſer: Es liegt in jeder Hin-

richtung nach einem Geſetz etwas Beſchimpfendes, weil ſie Strafe iſt. Wenn nun das Opfer des Geſetzes dieſe nicht für verdient anerkennt, ſo thut es lieber den Tod ſich ſelbſt an (A. 215. f.).

Selbſtſchätzung,

eigenliebige, ſ. Selbſterkenntniſs, 3. b.

Selbſtſtändigkeit,

bürgerliche, ſ. Freiheit, 47.

Selbſtſüchtiger,

Egoiſt, *solipſiſta*, *égoiste*, ſ. Philanthropie. Einer, der allen ſeinen Neigungen folgt; denn alle Neigungen zuſammen, als Principien des Handelns, machen die Selbſtſucht oder den Egoismus (*ſolipſismus*, *égoisme*) aus. Das Beiſpiel eines Selbſtſüchtigen hat Lafontaine aufgeſtellt, unter dem Titel: die Wirkungen der ſelbſtſüchtigen Grundſätze (ſ. Kleine Romane und Erzählungen von A. Lafontaine im 7. Th. S. 13—176. Berlin 1801. 8.). Dieſe Selbſtſucht iſt nichts anders als unbeſchränkte Selbſtliebe, ſ. Selbſtliebe. Sie regt ſich von dem Tage an, da der Menſch anfängt durch Ich zu ſprechen, ob er ſich wohl unter ſcheinbarer Selbſtverleugnung verſteckt (P. 129. A. 5.).

2. In der Selbſtſucht können dreierlei Anmaſsungen enthalten ſeyn: die des

a. Verſtandes oder die logiſche,

b. Geſchmacks oder die äſthetiſche, und

c. praktiſchen Intereſſe oder die praktiſche Selbſtſucht. Vom logiſchen Selbſtſüchtigen, oder Egoiſten, ſ. Fürwahrhalten, 3. ff.

3. Der äſthetiſche Selbſtſüchtige iſt derjenige, dem ſein eigener Geſchmack ſchon genügt, es mögen nun Andere ſeine Verſe u. ſ. w. tadeln oder gar verlachen. Er beraubt ſich ſelbſt des Fortſchritts zum Beſſern, wenn er ſich mit ſeinem Urtheil iſolirt und den Probierſtein des Schönen der Kunſt nur in ſich allein ſucht. Wer alle Zwecke auf ſich ſelbſt einſchränkt, iſt ein moraliſcher oder praktiſcher Selbſtſüchtiger. Alle Eudämoniſten ſind praktiſche Selbſtſüchtige, denn ſie wollen andere nur um ihrer ſelbſt willen und nach dem Begriff von dem, was ſie ſelbſt glücklich machen würde, glücklich machen (A. 7. f.).

4. Der Selbſtſüchtige betrachtet und verhält ſich als einer, der die ganze Welt in ſeinem Selbſt befaſst. Noch giebt es daher den

metaphyſiſchen Egoiſten oder Selbſtſüchtigen, das iſt derjenige, der auſser ſeinem Daſeyn weiter kein anderes annimmt (A. 8.).

5. Ueber die Förmlichkeit der ſelbſtſüchtigen (egoiſtiſchen) Sprache. Es fragt ſich: ob der Sinn der pluraliſtiſchen Sprache des Staatsoberhaupts (Wir N. von Gottes Gnaden u. ſ. w.) nicht ſelbſtſüchtig (eigene Machtvollkommenheit anzeigend) ſei, und eben daſſelbe bedeuten ſolle, als des Königs von Spanien *Io el Rey* (Ich der König). Es ſcheint aber doch, daſs jene Förmlichkeit der höchſten Autorität urſprünglich Herablaſſung (Wir, der König und ſein Rath, oder die Stände) habe andeuten ſollen. Daſs das unitariſche Ich und Du der claſſiſchen

Sprachen von den Germaniſchen Völkern in das pluraliſtiſche Ihr und Sie iſt umgewandelt worden, rührt vom Feudalweſen her, damit der Grad der Achtung nach dem Stande der Perſonen nicht verfehlt werden möchte (A. 9. f.).

Selbſtthätigkeit,

ſ. Freiheit; Luſt der Selbſtthätigkeit, ſ. ſittliches Gefühl.

Selbſtzufriedenheit,

ſ. Zufriedenheit.

Selbſtzwang,

ſ. Zwang.

Seligkeit,

ſ. Glücklich, 2., Glückſeligkeit, 18., Chriſtenthum, S. 761, 4. und Zukunft, ſelige.

Senſation,

sensatio, ſenſation. Diejenige mit Bewuſstſeyn verknüpfte Vorſtellung durch den Sinn, in der die Empfindung zugleich Aufmerkſamkeit auf den Zuſtand des Subjects erregt (A. 46.). Die Afficirung des Gefühls durch einen Stoſs iſt eine ſolche Senſation.

Senſible That,

ſ. Hang, 5. u. Senſitiv.

Senſificiren,

ſinnlich machen, verſinnlichen, *rendre ſenſuel.* Man gebraucht dieſes Wort von den Begriffen und verſteht darunter:

1. ihnen den correſpondirenden Gegenſtand in der Anſchauung beifügen (C. 75. 299.), wodurch die Begriffe erſt Bedeutung (Sinn) bekommen. In jedem Begriffe wird nehmlich etwas gedacht, allein dieſer Gedanke würde leer oder ohne Inhalt ſeyn, wenn uns nicht durch die Sinnlichkeit der Gegenſtand dazu gegeben werden könnte, welcher eben in dem Begriff von dem Verſtande gedacht wird (C. 75. M. I, 82.). S. Anſchauung, 15. Begriff, 5. ff. u. Leer, 4.

Zu jedem Begriff wird die Möglichkeit erfordert, ihm einen Gegenſtand zu geben, darauf er ſich beziehe. Ohne dieſen hat er keinen Sinn, und iſt völlig leer an Inhalt. Dies kann nun nicht anders als in der Anſchauung geſchehen, welche jederzeit empiriſch ſeyn muſs, weil die reine Anſchauung ſelbſt erſt durch die empiriſche objective Gültigkeit bekömmt. Ohne dieſes iſt der Begriff, und ſelbſt die reine Anſchauung, der erſte, ein bloſses Spiel des Verſtandes, die reine Anſchauung ein Spiel der Einbildungskraft. Man nehme nur die Begriffe der Mathematik zum Beiſpiele, und zwar erſtlich in ihren reinen Anſchauungen. Der Raum z. B. hat drei Abmeſſungen, zwiſchen zwei Puncten kann nur Eine gerade Linie ſeyn, u. ſ. w. Dieſe

Grundſätze würden gar nichts bedeuten, könnten wir nicht immer an Erſcheinungen (Erfahrungsgegenſtänden) ihre Bedeutung darlegen. Die Mathematik erfüllt dieſe Forderung für die Begriffe und Grundſätze durch die Conſtruction der Geſtalt (welche gleichſam eine den Sinnen gegenwärtige, ob zwar *a priori* zu Stande gebrachte, Erſcheinung oder ſinnliche Vorſtellung iſt. Der Begriff der Gröſse ſucht in eben der Wiſſenſchaft ſeine Haltung und ſeinen Sinn in der Zahl, dieſe aber an den vor Augen geſtellten Strichen und Punkten. Der Begriff bleibt immer *a priori* erzeugt, aber ſeine Beziehung auf angebliche Gegenſtände kann nur in der Erfahrung geſucht werden. Dieſes Darſtellen eines Begriffs in der reinen oder empiriſchen Anſchauung heiſst das Senſificiren deſſelben (C. 298. M. I, 342.), S. Begriff, tranſcendentaler, Bedeutung, 2.

Etwas verſinnlichen oder ſenſificiren, heiſst überhaupt, es zum Gegenſtande der Anſchauung machen. So verſinnlicht ſich der gemeinſte Verſtand, vermittelſt der Einbildungskraft, das Unſichtbare. Er ſtellt ſich z. B. Gott als einen Menſchen vor, der Verſtand hat, hört und ſieht, und ſich irgendwo (im Himmel) befindet. Er wird natürlich dadurch nicht um einen Grad klüger, wird aber durch die Beſchaffenheit ſeines Erkenntniſsvermögens immer zu dieſer Verſinnlichung angetrieben. Allein dieſe Verſinnlichung, wenn ſie nicht ſymboliſch iſt, iſt etwas, das unſre Erkenntniſs verdirbt, in Aberglauben und Schwärmerei ſtürzt, und alſo verwerflich iſt. Uebrigens ſucht der nachdenkende Menſch mit Recht hinter den ſinnlichen Gegenſtänden etwas Unſichtbares (G. 107.). Man verſteht aber auch unter dem Wort: ſenſificiren:

2. die reinen Begriffe *a priori* für empiriſche und durch Abſtraction entſtandene erklären (C. 327.). So ſuchte der groſse Locke im Verſtande keine beſondere Quelle von Vorſtellungen, ſondern

hielt die Sinnlichkeit für die einzige Quelle aller unſrer Vorſtellungen, aus der, wie er meinte, der Verſtand alle ſeine Vorſtellungen durch Reflexion ſchöpfte, und die demſelben die Dinge an ſich ſelbſt unmittelbar darſtellte, ſo daſs ſie der Verſtand nun ordnen und erkennen könnte. Reine Begriffe *a priori* auf dieſe Art von den durch die Sinne gegebenen Erfahrungsgegenſtänden ableiten, und ſie ſo in bloſse empiriſche Begriffe verwandeln, heiſst, ſie ſenſificiren. Die Exiſtenz und die Einheit, ſagt er z. B. (*Eſſai philoſoph. conc. l'Ent. hum. l. II. ch. VII.* §. 7.), ſind zwei Ideen (Begriffe), die durch jedes äuſsere Object, und durch jede Idee (Begriff), die wir in uns ſelbſt wahrnehmen, dem Verſtande mitgetheilt werden. Wir betrachten dann dieſe Gegenſtände als jetzt exiſtirend. Auf der andern Seite verſchafft das, was wir als eine einzige Sache betrachten, es mag nun ein wirkliches Weſen, oder eine bloſse Idee (Begriff) ſeyn, unſerm Verſtande die Idee (Begriff) der Einheit. Die Nothwendigkeit und Allgemeinheit, als Merkmale in dieſen Begriffen, beweiſen, daſs Locke ſich irrte, als er dieſe reinen Verſtandesbegriffe für empiriſche ſinnliche Begriffe hielt, d. i. ſie ſenſificirte, und das aus der Erfahrung herleiten und für von den Sinnen dem Verſtande gegeben erklären wollte, was doch aus dem Verſtande ſelbſt entſprungen und von demſelben in die Erfahrung hineingelegt war (C. 327.) S. Locke 2. f.

Das Gegentheil von Senſificiren iſt Intellectuiren. Es kann auch zweierlei bedeuten, nehmlich,

a. verſtändlich machen, z. B. eine Anſchauung, d. h. ſie auf Begriffe bringen, d. i. den der Anſchauung correſpondirenden Begriff denken; oder

b. Erſcheinungen für Dinge an ſich erklären, von denen der Verſtand erkennen könne, wie ſie an ſich beſchaffen ſind. Leibnitz intellectuirte auf dieſe Art die Erſcheinungen, ſ. Leibnitz, VIII.

Senſitiv,

ſenſual, ſinnlich, *ſenſitivus, ſenſualis, ſenſitiv, ſenſuel.* Dieſe Ausdrücke bedeuten, wenn ſie von den Erkenntniſſen gebraucht werden, von denen ſie eigentlich nur gebraucht werden können, daſs dieſe aus den Sinnen entſprungen ſind, und nicht aus dem Verſtande. Der ihnen entgegen geſetzte Ausdruck iſt: intellectuell, d. i. aus dem Verſtande entſprungen. Man ſpricht im deutſchen Vortrage gemeinhin von einer intellectuellen Welt, allein das iſt falſch, denn nur Erkenntniſſe und nicht Gegenſtände ſind intellectuell. Ein Gegenſtand, der durch die Sinne angeſchauet wird, iſt ſenſibel, z. B. die Gegenſtände unſrer Sinnenwelt; eine Erkenntniſs hingegen, die aus den Sinnen entſpringt, iſt ſenſitiv, z. B. die aus den Gegenſtänden unſrer Sinnenwelt. Ein Gegenſtand, der nur durch den Verſtand angeſchauet werden könnte, von welcher Anſchauungsart wir freilich nicht einmal die Möglichkeit einſehen, iſt intelligibel; eine Erkenntniſs aber, die aus dem Verſtande entſpringt, z. B. daſs alle Veränderungen eine Urſache haben, iſt intellectuell (C. 312. *).). S. Anſchauung, 6. und Noumen. Kant unterſcheidet noch zwiſchen ſenſitiv und ſenſual; er nennt nehmlich eine Erkenntniſs ſenſual oder ſinnlich, wenn ſie aus Empfindungen beſteht, und ſenſitiv, wenn ſie durch die Form der Sinnlichkeit gegeben iſt. Die Erkenntniſs des Lichts iſt ſenſual, die des Dreiecks, ſenſitiv. Die Erkenntniſſe heiſsen alſo ſenſitiv und ſenſual wegen ihrer Erzeugung

(S. III. §. 5.). Wolf wollte ſie nach Leibnitz ſo nennen wegen ihrer Vergleichung; allein es iſt unrichtig, das Sinnliche durch eine verworrene, das Intellectuelle aber durch eine deutliche Erkenntniſs zu erklären. Es kann ein ſinnliches Erkenntniſs ſehr beſtimmt, und ein intellectuelles äuſserſt verworren ſeyn (S. II. §. 7.).

Sentenz,

ſententia, ſentence. Dieſen Namen führt ein ſolcher Satz, der ſich empfiehlt und ſein Anſehen oft Jahrhunderte hindurch erhält, als Product einer reifen Urtheilskraft, durch den Nachdruck des Gedankens, der darin liegt (L. 119.),

2. Auch der rechtskräftige Spruch eines Richters heiſst die Sentenz (F. 37.). Wenn nehmlich zwiſchen zwei Parteien ein Rechtsſtreit oder Proceſs iſt, ſo muſs ein Richter den Ausſpruch thun, wer das Recht auf ſeiner Seite hat, dieſer Ausſpruch nun wird die Sentenz oder der Rechtsſpruch genannt. Er iſt ein einzelner Act der öffentlichen Gerechtigkeit (*iuſtitiae diſtributivae*), durch einen Staasverwalter (Richter oder Gerichtshof) auf den Unterthan (einen, der zum Volk gehört, mithin mit keiner Gewalt bekleidet iſt), ihm das Seine zuzuerkennen (zu ertheilen) (K. 171. f.). Von der Sentenz iſt daher die Ausmittelung der That in der Klagſache noch zu unterſcheiden. Dieſe darf nach reinen Rechtsprincipien nicht von dem Richter geſchehen; denn da ein jeder im Volk zur Obrigkeit bloſs paſſiv iſt, ſo würde der Richter und die ausübende Gewalt dem Unterthan Unrecht thun können, wenn nicht das Volk ſelbſt, durch ſeine von ihm ſelbſt abgeordneten Stellvertreter (die Jury), über

jeden in demſelben mittelbar richtete, d. i. das (der That) ſchuldig oder nichtſchuldig über ihn ausſpräche und ſo ſelbſt die That ausmittelte. Der Richter wendet nun das Geſetz auf die ausgemittelte That an, erklärt ſie für ein Verbrechen, oder für geſetzmäſsig, und dictirt die Strafe, oder thut den Ausſpruch, wem die ſtreitige Sache zukomme, und dieſer Ausſpruch iſt die Sentenz (K. 172.).

Separatismus,

ſ. Kirchenglaube, 5. a.

Separatiſt,

ſéparatiſte. Derjenige, der ſich nicht bloſs einem öffentlichen Landesgeſetz, ſondern noch einem beſondern (ſectenmäſsig) unterwirft. In dieſer Bedeutung ſind die Juden Separatiſten, wegen ihrer ihnen eigenthümlichen Geſetzlichkeit. Insbeſondere aber heiſſen diejenigen Separatiſten, welche ſich von der Kirche abſondern. Alle Separatiſten ſind Sonderlinge und vorgeblich Auserleſene, daher aber auch der Aufmerkſamkeit des Gemeinweſens und der Kritik vorzüglich ausgeſetzt (A. 73.).

Signaliren,

Bezeichnung, *ſignatio, ſignalement.* Die Handlung des Gemüths, die Verknüpfung der Vorſtellung des Vorhergeſehenen mit der des Vergangenen vermittelſt des Gegenwärtigen zu bewirken, heiſst das Signaliren (A. 106.). Die Sprache iſt z. B. die Bezeichnung der Gedanken, ſie iſt alſo eine Handlung des Gemüths, welche die Vorſtellung der Gedanken, die

erſt in dem Andern entſtehen ſollen, mit der Vorſtellung der Gedanken, die man gehabt hat, vermittelſt der Töne, die man ſich jetzt vorſtellt, verknüpft. Der gröſsere Grad des Signalirens, z. B. wenn ich einige Worte lauter oder mit gröſserem Nachdruck ausſpreche, wird die Auszeichnung genannt. Das Vermögen, jene Handlung hervorzubringen, heiſst das Bezeichnungsvermögen (*Facultas ſignatrix*). Die Sprache iſt die vorzüglichſte Art der Gedankenbezeichnung, das gröſste Mittel, ſich ſelbſt und Andere zu verſtehen, ſ. Zeichen und Symbol.

Simultaneität,

ſ. Zugleichſeyn.

Sinn,

ſenſus, *ſens*, iſt die Fähigkeit der Empfindung, alſo die Möglichkeit der Anſchauung in der Gegenwart des Gegenſtandes (A. 46.). Es iſt das eine Stück der Sinnlichkeit, das andere iſt die Einbildungskraft. Der Sinn iſt die Sinnlichkeit als bloſse Empfänglichkeit (Receptivität) der Vorſtellungen (K. II.). Dieſe Fähigkeit des Gemüths kann eingetheilt werden nach der ſpecifiſchen Verſchiedenheit der Arten von Anſchauung, in

1. den äuſsern Sinn (*ſenſus externus*, *ſens externe*), d. i. den Sinn der Cörperempfindung, wo der menſchliche Cörper durch cörperliche Dinge afficirt wird (A. 46.), oder der ſich auf äuſsere Empfindung bezieht (A. 47.). Vermittelſt deſſelben ſtellen wir uns Gegenſtände als auſser uns vor (C. 37.), ſ. Expoſition, 2. Dieſen Sinn kann man wieder nach den Nerven, durch welche er ſeinen auf ihn

gemachten Eindruck ins Gehirn fortpflanzt, eintheilen in

a. den Sinn der Organempfindung, Organſinn (*ſenſus fixus, ſens fixe*), d. i. den, wo nur der zu einem gewiſſen Gliede des Cörpers gehörende Nerve afficirt wird (A. 46.). Man nennt nehmlich die im Cörper befindlichen Werkzeuge der Sinne Organe der Sinne (*organa ſenſuum, organes des ſens*), dieſe Sinne ſind gleichſam äuſsere, von der Natur für das Thier zum Unterſcheiden der Gegenſtände zubereitete, Eingänge. Solcher können füglich nicht mehr oder weniger als fünf aufgezählt werden (A. 47.). Indeſſen können dieſe noch in zwei Claſſen abgetheilt werden, nehmlich in ſolche,

α. die mehr objectiv als ſubjectiv ſind, d. i. durch die empiriſche Anſchauung, die ſie geben, mehr zur Erkenntniſs des äuſsern Gegenſtandes beitragen, als daſs ſie das Bewuſstſeyn der Afficirung des Organs rege machten. Solche ſind nun drei (A. 47.):

αα. der Sinn der Betaſtung (*tactus, tact*), ſ. Gefühl;

ββ. der Sinn des Geſichts (*viſus, vue*), ſ. Geſicht;

γγ. der Sinn des Gehörs (*auditus, ouie*), ſ. Gehör;

und in ſolche,

β. die mehr ſubjectiv als objectiv ſind, d. i. ſo, daſs die Vorſtellung durch dieſelben mehr die des Genuſſes, als der Erkenntniſs des äuſsern Gegenſtandes iſt. Solcher ſind nur zwei:

αα. der Sinn des Geſchmacks (*gustus, goût*), ſ. Geſchmack; und

ββ. der Sinn des Geruchs (*olfactus, odorat*), ſ. Geruch.

Auſser dieſem Organſinn giebt es noch einen äuſsern,

b. den Sinn der Vitalempfindung, Vitalſinn (*ſensus vagus, ſens vague*), d.i. den, wo das ganze Syſtem der Nerven afficirt wird (A. 46.), ſ. Vitalſinn und Gefühl, 5. c.

Auſser dem äuſsern Sinn, deſſen Erſcheinungen das Object der Phyſik ſind, giebt es nun

2. den innern Sinn, das Selbſtbewuſstſeyn der Apprehenſion, die empiriſche Apperception (*ſenſus internus, sens interne*), d. i. den Sinn der Seelenempfindung, wo der menſchliche Cörper durchs Gemüth afficirt wird (A. 46.), oder der ſich auf innere Empfindung bezieht. Vermittelſt deſſelben ſchauet das Gemüth ſich ſelbſt, oder ſeinen innern Zuſtand an (C. 37.). Der innere Sinn iſt nicht, wie manche Seelenforſcher meinen, die reine Apperception, ein Bewuſstſeyn deſſen, was der Menſch thut. Denn dieſes reine Selbſtbewuſstſeyn gehört zum Denkungsvermögen, der innere Sinn hingegen iſt, wie jeder Sinn, eine Modification unſers Zuſtandes, ein Bewuſstſeyn deſſen, was der Menſch leidet, wie er nehmlich durch ſein eigenes Gedankenſpiel afficirt wird (A. 28.). Ihm liegt die innere Anſchauung, folglich das Verhältniſs der Vorſtellungen in der Zeit, ſo wie ſie darin zugleich oder nach einander ſind, zum Grunde. Die Wahrnehmung durch dieſen Sinn und die durch ihre Verknüpfung zuſammengeſetzte (wahre oder ſcheinbare) Erfahrung iſt

nicht blofs anthropologiſch, wo man nehmlich davon abſieht, ob der Menſch eine Seele (als beſondere uncörperliche Subſtanz) habe oder nicht. Die Wahrnehmung iſt vielmehr, pſychologiſch, wo man eine ſolche in ſich wahrzunehmen meint, und ſtatt des Gemüths die denkende Natur für eine beſondere im Menſchen wohnende Subſtanz annimmt. Der innere Sinn giebt zwar keine Anſchauung von der Seele ſelbſt, als einem Object; aber doch eine Anſchauung ihres innern Zuſtandes (C. 37. 49.). Zugleich iſt er der Inbegriff aller Vorſtellungen (C. 220.). Ich, als denkendes Weſen, bin zwar mit Mir, als Sinnenweſen, ein und daſſelbe Subject, aber als Object der innern empiriſchen Anſchauung, d. i. ſo fern ich innerlich mit Empfindungen in der Zeit, ſo wie ſie zugleich oder nach einander ſind, afficirt werde, erkenne mich doch nur, wie ich mir ſelbſt erſcheine, nicht als Ding an ſich ſelbſt (A. 27. f.) Mit dieſer Erſcheinung beſchäftigt ſich die empiriſche Pſychologie (S. III. §. 12.). Da giebt es alsdann nur Einen innern Sinn; weil ſich der Menſch nicht durch verſchiedene Organe innerlich empfindet. Man könnte ſagen: die Seele iſt das Organ des innern Sinnes, der auch Täuſchungen unterworfen iſt. Dieſe Täuſchungen beſtehen darin, daſs der Menſch Erſcheinungen des innern Sinnes für ſolche hält, von denen ein anderes Weſen die Urſache ſei, welches doch kein Gegenſtand äuſserer Sinne iſt. Dieſer Sinnenſchein im innern Sinn iſt Schwärmerei, oder auch Geiſterſeherei. In beiden Fällen iſt es Gemüthskrankheit, nehmlich der Hang des Verſtandes oder vielmehr der Einbildungskraft, das Spiel der Vorſtellungen des innern Sinnes für Erfahrungserkenntniſs anzunehmen. Es iſt eine Dichtung, die oft aus einer ſelbſterkünſtelten Gemüthsſtimmung entſteht, und alſo ein Betrug, mit dem man ſich ſelbſt täuſcht; denn nach gerade

glaubt der Menſch, daſs das, was er ſich ſelbſt vorſetzlich ins Gemüth hineingetragen hat, und was er ſich ſelbſt aufdrang, ſchon vorher in demſelben gelegen habe, und daſs er es in den Tiefen ſeiner Seele nur erſt entdeckt habe. S. Fanaticismus (A. 57. ff.). - S. auch Selbſtbewuſstſeyn, 3. u. Ich. Auſser dem äuſsern und innern Sinn giebt es noch

3. den inwendigen Sinn oder das Gefühl der Luſt und Unluſt (*ſenſus interior, ſens interieur*), d. i. den Sinn der Subjectsempfindungen, oder die Empfänglichkeit des Subjects, durch gewiſſe Vorſtellungen zur Erhaltung oder Abwehrung des Zuſtandes dieſer Vorſtellungen beſtimmt zu werden (A. 46.), oder die ſich auf den Zuſtand des Subjects bei den Vorſtellungen bezieht, und nichts zur Erkenntniſs des Objects Brauchbares liefert (K. II.). Man kann ſie den innern ſubjectiven, ſo wie den Vitalſinn, den äuſsern ſubjectiven Sinn nennen. Denn etwas mit Luſt anſchauen, oder ſonſt erkennen, iſt nicht bloſse Beziehung der Vorſtellung auf das Object, ſondern zugleich auf das Subject (B. II. 562.), ſ. Gefühl.

Man könnte endlich noch hierzu

4. den Geſchmack rechnen, als eine Art von Gemeinſinn (*ſenſus communis, ſens commun*), ſ. Gemeinſinn und Geſchmack, 4. Das moraliſche Gefühl aber einen moraliſchen Sinn zu nennen, iſt nicht ſchicklich, weil dadurch das Moraliſche zu etwas Phyſiſchen gemacht wird, ſ. Pflichtgefühl, 4. und Sinnlichkeit, auch Glückſeligkeit, 14. f.

Sinnenempfindung,

senſatio, ſenſation. Wenn Empfindung, als das Reale der Wahrnehmung, auf Erkenntniſs bezogen wird, ſo heiſst ſie Sinnenempfindung (U. 153.). Man kann nur dann annehmen, daſs ſie bei Jedermann die nehmliche ſeyn werde ihrer ganzen eigenthümlichen Beſchaffenheit nach, wenn man vorausſetzt, daſs Jedermann einen gleichen Sinn mit dem unſrigen habe. Dieſes läſst ſich aber von einer Sinnenempfindung ſchlechterdings nicht vorausſetzen, weil ſie eben das Zufällige in der Erfahrung iſt, ohne welches alles nothwendig und allgemein, d. i. nicht mehr Erfahrung ſeyn würde. So kann dem, welchem der Sinn des Geruchs fehlt, dieſe Art der Sinnenempfindung nicht mitgetheilt werden. Und ſelbſt dann, wenn er ihm nicht mangelt, kann man doch nicht ſicher ſeyn, ob er gerade die Sinnenempfindung von einer Blume habe, die wir davon haben (U. 153. M. II, 639.). S. übrigens Empfindung.

Sinnenfreie Neigung,

ſ. Intereſſe, 6.

Sinnengefühl,

senſus, ſentiment. Die Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit bei der Empfindung eines Gegenſtandes der Sinne (U. 153.). In Anſehung dieſes Gefühls ſind die Menſchen ſehr von einander unterſchieden, denn dem einen macht das Luſt, was dem andern Unluſt macht. Das Sinnengefühl der Annehm-

lichkeit kann man die Luſt des Genuſſes nennen, weil ſie durch den Sinn in das Gemüth kommt, und wir dabei leidend ſind (U. 153. M. II, 639.).

2. Wir müſſen aber das Wohlgefallen, das wir an einer Handlung um ihrer moraliſchen Beſchaffenheit willen finden, für kein ſolches Sinnengefühl, für keine Luſt des Genuſſes halten, ſondern dieſes iſt ein Wohlgefallen an der Selbſtthätigkeit, und daran, daſs dieſe der Idee unſerer Beſtimmung gemäſs iſt. Es heiſst das ſittliche Gefühl und erfordert Begriffe. Dieſes iſt wegen der praktiſchen Vernunftbegriffe, an die es geknüpft iſt, allgemein mittheilbar oder bei allen Menſchen daſſelbe, obwohl nicht bei allen in gleichem Grade wirkſam (U. 154. M. II, 640.).

3. Die Luſt am Erhabenen der Natur iſt auch kein Sinnengefühl, ſondern eine Luſt der vernünftelnden Contemplation, welches ebenfalls auf allgemeine Theilnehmung Anſpruch macht. Dieſe Luſt hat eine moraliſche Grundlage, und erfordert Ideen, durch die es allgemein mittheilbar iſt (U. 154. M. II, 641.).

4. Daſs endlich die Luſt am Schönen kein Sinnengefühl ſei, findet man im Art. Geſchmacksurtheil, 15. S. übrigens Gefühl.

Sinnenleben,

vita ſenſualis, vie ſenſuelle. So heiſst das Vermögen einer Subſtanz, ſich aus einem innern Princip, nach Naturgeſetzen, zum Handeln zu beſtimmen. Es kömmt ihm daher, als Erſcheinung, Naturnothwendigkeit zu. Man kann daher behaupten, daſs, wenn es für uns möglich wäre, jede Triebfeder zu den Handlungen

eines Menſchen, als Sinnenweſens zu erforſchen, man ſein Verhalten auf die Zukunft mit Gewiſsheit ausrechnen könnte. Alle ſeine innern und äuſsern Handlungen ſind eine Kette von Erſcheinungen und in des Menſchen Sinnesart gegründet, welche ſich in dieſen Handlungen zeigt, und die ſich daher phyſiſch erklären laſſen. Dies iſt freilich nur die Eine Beziehung, welche unſre Handlungen haben, nehmlich die auf das Sinnenweſen unſres Subjects. Die andre iſt die moraliſche, oder das intelligibele Leben des Menſchen, nach welchem er einen freien Willen hat, und nicht nach Naturgeſetzen, ſondern nach Freiheitsgeſetzen oder moraliſchen Geſetzen handelt. Nach dieſem iſt der Handelnde ein für uns unerklärbares Ding an ſich, von dem wir auch nicht eine einzige Handlung, als Wirkung moraliſcher Triebfedern, vorherſagen können (P. 177.).

Sinnenlehre,

ſ. Aeſthetik.

Sinnenluſt,

voluptas, *volupté*. Die Luſt aus dem Genuſſe eines ſinnlichen Gegenſtandes. Die gröſste Sinnenluſt, die an einem Gegenſtande möglich iſt, iſt die Luſt aus dem Genuſſe einer andern Perſon, aus Geſchlechtsneigung oder Liebe (in der engſten Bedeutung des Worts). Die Sinnenluſt iſt eine Art der ſinnlichen Luſt, nehmlich die durch den Sinn, die andre iſt die durch den Geſchmack. Die Sinnenluſt gehört zum Begehrungsvermögen, deſſen höchſte Stufe die Leidenſchaft iſt. Die Sinnenluſt aus Liebe iſt alſo eine Luſt aus Leidenſchaft. Sie kann daher we-

der zur Liebe des Wohlgefallens, noch der des Wohlwollens gezählt werden; denn beide halten eher vom fleiſchlichen Genuſſe ab. Sie iſt eine Luſt von beſonderer Art (*ſui generis*), und das Brünſtigſeyn hat mit der moraliſchen Liebe eigentlich nichts gemein, wiewohl ſie mit der letztern in enge Verbindung treten kann (T. 79.).

Sinnenſchein,

Illuſion, Täuſchung, *illuſio*, *illuſion*. Das natürliche Blendwerk (*praeſtigiae*, *preſtige*), welches durch Sinnesvorſtellungen dem Verſtande gemacht wird (A. 39.). Es iſt, eben darum, weil es natürlich iſt, dasjenige Blendwerk, welches bleibt, ob man gleich weiſs, daſs der vermeinte Gegenſtand nicht wirklich iſt (A. 40.). Das Spiel des Gemüths mit dieſem Sinnenſchein iſt ſehr angenehm und unterhaltend, wie z. B. die perſpectiviſche Zeichnung des Innern eines Tempels, oder eine im Stadthaus von Amſterdam gemahlte Treppe mit halbgeöffneter Thüre jeden verleitet, hineinzugehen oder hinaufzuſteigen (A. 39. f.).

2. dieſer Sinnenſchein iſt aber vom Betrug durch die Sinne wohl zu unterſcheiden, denn dieſer iſt das künſtliche Blendwerk, welches durch Sinnenvorſtellungen dem Verſtande gemacht wird. Kleidung, deren Farbe zum Geſicht vortheilhaft abſticht, iſt Sinnenſchein; Schminke aber Betrug. Dasjenige Blendwerk, wodurch man genöthigt wird, etwas auf das Zeugniſs ſeiner Sinne für wirklich zu halten, ob es zwar von eben demſelben Subject durch ſeinen Verſtand für unmöglich erklärt wird, kann man Sinnenverblendniſs oder Bezauberung (*faſcinatio*, *faſcination*), nicht Augenverblendniſs, wel-

che nur eine Art derſelben iſt, nennen. Es iſt in einem ſonſt geſunden Gemüthszuſtande ein Blendwerk der Sinne, von dem man ſagt, daſs es nicht mit natürlichen Dingen zugehe (A. 41.). Das rührt daher, weil das Urtheil, daſs ein Gegenſtand, oder eine Beſchaffenheit deſſelben, ſei, mit dem Urtheil: daſs es nicht, oder nicht ſo geſtaltet ſei, unwiderſtehlich wechſelt. Man befindet ſich dann in dem Zuſtande eines Vogels, der gegen den Spiegel, in dem er ſich ſelbſt ſieht, flattert, und das Bild im Spiegel bald für einen wirklichen Vogel, bald nicht dafür hält. Dieſes Spiel mit Menſchen, daſs ſie ihren eigenen Sinnen nicht trauen, findet vornehmlich bei ſtarken Leidenſchaften ſtatt. Der Verliebte ſieht ſeine Geliebte in den Armen eines Andern, und weiſs nicht, ob er ſeinen Augen, oder den Verſicherungen der Treue ſeiner Geliebten trauen ſoll (A. 39. f.).

3. Die Menſchen ſind insgeſammt Schauſpieler, ſie erkünſteln den Schein der Tugend, und betrügen wir dadurch unſere Neigung, ſo iſt dies die einzige ſchuldloſe Täuſchung unſrer ſelbſt. Die Selbſttäuſchung aber durch die Neigung iſt verwerflich, z. B. die, wenn wir aus natürlicher Neigung zur Gemächlichkeit (einer Ruhe, vor der keine Ermüdung vorhergeht) uns vorſpiegeln, daſs wir mit uns ſelbſt zufrieden ſeyn können, wenn wir gar nichts thun (zwecklos vegetiren), weil wir da doch nichts Böſes thun. Dieſe Neigung zur geſchäftloſen Ruhe betrügen wir nun auf eine ſchuldloſe Art, z. B. durch das Spiel mit ſchönen Künſten oder durch geſellige Unterhaltung, und nennen das Zeit vertreiben (*tempus fallere*), wo der Ausdruck ſchon die Abſicht anzeigt. Wir unterhalten dann durch ſchöne Künſte das Gemüth ſpielend, und bewirken auch ſchon durch ein bloſses an ſich zweckloſes Spiel in einem friedlichen Kampfe Cultur des Ge-

müths, widrigenfalls es heiſsen würde, Zeit tödten. Der gute ehrbare Anſtand iſt ein äuſserer Schein, der Andern Achtung einflöſst (ſich nicht gemein zu machen). Sittſamkeit iſt als Sinnenſchein ſehr heilſam, um zwiſchen einem und dem andern Geſchlecht den Abſtand zu bewirken, der die Herabwürdigung des einen zum bloſsen Werkzeuge des Genuſſes des andern verhindert. Alle Wohlanſtändigkeit iſt von derſelben Art und nichts als ſchöner Schein (A. 42. ff.), ſ. Höflichkeit.

Sinnenwelt,

ſ. Natur, 11.

Sinnenweſen,

ſ. Erſcheinung und Menſch, 4.

Sinnesart,

Charakter in der Erſcheinung, Eigenthümlichkeit zu wirken, empiriſcher Charakter, phyſiſcher Charakter, Temperament der Seele, *character empiricus*, *charactère empirique*. Was Charakter überhaupt heiſse, findet man im Art. Menſch, 4. Bei dem Menſchen iſt es die eigenthümliche Beſchaffenheit des Willens. Man ſagt aber theils: ein gewiſſer Menſch hat dieſen oder jenen (phyſiſchen) Charakter, theils er hat überhaupt einen Charakter (G. 1. A. 255.).

2. Der phyſiſche Charakter oder die Sinnesart iſt das Unterſcheidungszeichen des Menſchen als eines ſinnlichen Weſens (Sinnenweſens, Naturweſens oder einer Erſchei-

nung). Der Charakter überhaupt, intelligibele Charakter oder die Denkungsart iſt das Unterſcheidungszeichen des Menſchen als eines mit Freiheit begabten vernünftigen Weſens (intelligibeln, überſinnlichen Weſens oder eines Dinges an ſich). Der Mann von Grundſätzen hat einen Charakter (ſchlechthin), eine praktiſche conſequente Geſinnung, nach unveränderlichen Maximen, wovon das moraliſche Geſetz der Grund iſt, und die nach der abſoluten Spontaneität der Freiheit beurtheilt werden muſs; aber als Sinnenweſen auch eine Sinnesart oder ein Temperament, eine Geſinnung, wovon ſeine Naturbeſchaffenheit der Grund iſt, und die nach der Naturnothwendigkeit, die ihm als Erſcheinung zukommt, beurtheilt werden muſs (P. 177.). S. Menſch, 5. Das Wort Temperament wird aber hier pſychologiſch gebraucht. Es heiſst alſo das Temperament der Seele (des Gefühls- und Begehrungsvermögens). Da ergiebt ſich nun, daſs dieſes Temperament der Seele auch das Cörperliche im Menſchen zur mitwirkenden Urſache haben möge. Ferner, daſs

a. ſie die Obereintheilung in Temperamente des Gefühls und Temperamente der Thätigkeit zulaſſen;

b. jede derſelben mit Erregbarkeit der Lebenskraft (*intentio*) oder mit Abſpannung derſelben (*remiſſio*) verbunden werden können.

Daher können gerade nur vier einfache Temperamente (wie in den vier ſyllogiſtiſchen Figuren durch den Mittelbegriff, ſ. Figur) aufgeſtellt werden:

I. Temperament des Gefühls:

A. Das anſpannende oder das ſanguiniſche Temperament des Leichtblütigen;

B. das abſpannende oder das melancholiſche Temperament des Schwerblütigen;

II. Temperamente der Thätigkeit:

A. das anſpannende oder das choleriſche Temperament des Warmblütigen;

B. das abſpannende oder das phlegmatiſche Temperament des Kaltblütigen (A. 255. ff.).

Der Ausdruck der Blutbeſchaffenheit ſoll aber hier nicht etwa die Urſache der Phänomene der ſinnlich-afficirten Menſchen angeben, ſondern dieſe nur den beobachteten Wirkungen nach claſſificiren.

3. Die ſanguiniſche Sinnesart iſt ſorglos und vergiſst ihre (zuweilen ſehr heftige) Reue (die nie ein Gram wird) bald, auch mag ſie keinem Dinge gerne groſse Wichtigkeit geben und hat alle Menſchen zu Freunden. Der zur Melancholie geſtimmte (nicht der Melancholiſche; denn das bedeutet einen Zuſtand, nicht den bloſsen Hang zu einem Zuſtande) findet allerwärts Urſache zu Beſorgniſſen, und richtet ſeine Aufmerkſamkeit zuerſt auf die Schwierigkeiten, auch giebt er allen ihn ſelbſt angehenden Dingen eine groſse Wichtigkeit und iſt eben kein Menſchenfreund. Der Choleriſche iſt hitzig und ſeine Thätigkeit iſt raſch. Er liebt den Schein und den Pomp der Formalitäten und ſich mehr als Andere. Der Affectloſe (nicht Phlegmatiſche; denn das bedeutet gemeiniglich einen Faullenzer) wird nicht leicht oder raſch, aber doch anhaltend bewegt. Er hat nicht leicht etwas zu bereuen. Sein glückliches Temperament vertritt bei ihm die Stelle der Weisheit, und man nennt ihn, ſelbſt im gemeinen Leben, oft den Philoſophen. Zwei Temperamente

in einem und demſelben Subject als vereinigt gedacht widerſtehen ſich entweder einander, oder ſie neutraliſiren ſich (es findet keins von beiden mehr ſtatt). Das erſtere geſchieht, wenn das ſanguiniſche mit dem melancholiſchen, ingleichen wenn das choleriſche mit dem phlegmatiſchen vereinigt gedacht wird. Das zweite würde in der (gleichſam chemiſchen) Miſchung des ſanguiniſchen mit dem choleriſchen, und des melancholiſchen mit dem phlegmatiſchen geſchehen. Alſo giebt es kein zuſammengeſetztes Temperament, z. B. kein ſanguiniſch-choleriſches (welches die Windbeutel alle haben wollen, indem ſie alsdann gnädige, aber doch auch ſtrenge Herrn zu ſeyn vorgaukeln), ſondern es ſind in Allem deren nur vier und jedes derſelben einfach. Leichtſinn und Frohſinn, Wahnſinn und Tiefſinn, Starrſinn und Hochſinn, Schwachſinn und Kaltſinn ſind nur als Wirkungen des Temperaments in Beziehung auf ihre Urſache unterſchieden (A. 259. ff.).

4. Einen Charakter haben, iſt ein groſser Ruhm und bezeichnet die Denkungsart, aber dieſen oder jenen Charakter haben, bezeichnet bloſs die Sinnesart, und eine ſolche hat jeder Menſch. Was die Natur aus dem Menſchen macht, gehört zum Temperament, was der Menſch aus ſich ſelbſt macht, gehört zum Charakter (der Denkungsart). Das Temperament hat einen Affectionspreis, der Charakter hat einen innern Werth (eine Würde) und iſt über allen Preis erhaben (A. 266. f.)

5. Der Nachahmer im Sittlichen iſt ohne Charakter; denn dieſer beſteht eben in der Originalität der Denkungsart. Der Sonderling iſt der Nachäffer eines Mannes, der einen Charakter hat. Die Gutartigkeit aus Temperament iſt ein Gemälde aus Waſſerfarben und kein

Charakterzug. Carricatur des Charakterzugs iſt frevelhafter Spott über den Mann von wahrem Charakter. Bösartigkeit aus Temperament mit Charakter iſt nicht ſo ſchlimm, als Gutartigkeit aus Temperament ohne Charakter. Selbſt ein Menſch von böſem oder ſchlechten Charakter (worin Haſs und Widerwillen gegen gute Maximen iſt, wie Sylla) iſt doch zugleich ein Gegenſtand der Bewunderung. Da aber der ſteife unbiegſame Sinn bei einem gefaſsten Vorſatz (wie etwa an Carl XII.) wohl eine dem Charakter ſehr günſtige Naturanlage, aber noch nicht ein beſtimmter Charakter überhaupt iſt, ſo kann man die Bosheit des Menſchen nicht eine Charaktereigenſchaft deſſelben nennen (A. 268. f.). S. Natur, 8. Es giebt daher eigentlich nur einen guten Charakter, d. i. diejenige Beſchaffenheit einer freien Willkühr, daſs ſie das moraliſche Geſetz in ihre Maxime aufgenommen hat. Weil aber die böſe Geſinnung ebenfalls etwas iſt, das, ſo wie die gute, nur erworben werden kann, ſo nennt man ſie auch den böſen Charakter. Es iſt aber eigentlich ein Mangel des Charakters. In unſerer Natur muſs daher eine Anlage ſeyn, worauf Böſes gepfropft werden kann, aber auf die Anlage zur Möglichkeit des guten Charakters kann ſchlechterdings nichts Böſes gepfropft werden (B. 18.). Wie der Charakter gegründet werden muſs ſ. Methode, 2. f.

6. Wer ſich eines Charakters bewuſst iſt, muſs ihn jederzeit erworben haben. Die Gründung eines Charakters aber geſchieht nicht nach und nach, ſondern iſt abſolute Einheit des innern Princips des Lebenswandels überhaupt. Daſs man aber ein Mann von Grundſätzen ſei (einen beſtimmten Charakter habe), davon iſt der einzige Beweis der, wenn man es ſich bewuſst iſt, Wahrhaftigkeit im Innern des Geſtändniſſes vor ſich

ſelbſt und zugleich im Betragen gegen jeden Andern ſich zur oberſten Maxime gemacht zu haben.

7. Der Charakter des Geſchlechts. Die beiden verſchiedenen Geſchlechter haben ihre Eigenthümlichkeiten. Im rohen Naturzuſtande kann man ſie aber eben ſo wenig erkennen, als die der Holzäpfel und Holzbirnen, deren Mannigfaltigkeit ſich nur durch Pfropfen und Inoculiren entdeckt; denn die Cultur bringt dieſe charakteriſtiſchen Beſchaffenheiten der beiden Geſchlechter nicht hinein, ſondern veranlaſst ſie nur, ſich zu entwickeln und unter begünſtigenden Umſtänden kennbar zu machen. Man kann die Eigenthümlichkeiten des männlichen Geſchlechts Männlichkeiten, die des weiblichen Geſchlechts Weiblichkeiten nennen. Die letztern heiſsen Schwächen. Man ſpaſst darüber; Thoren treiben damit ihren Spott, Vernünftige aber ſehen ſehr gut, daſs ſie gerade die Hebezeuge ſind, die Männlichkeit zu lenken und ſie zu jener ihrer Abſicht zu gebrauchen. Zur Charakteriſtik des weiblichen Geſchlechts können wir nicht beſſer gelangen, als wenn wir den Zweck der Natur bei Einrichtung der Weiblichkeit als Princip brauchen (A. 284. f. 287.).

Dieſer Zweck der Natur iſt

I. die Erhaltung der Art. Dazu pflanzte die Natur die Furcht vor cörperlichen Verletzungen und Schüchternheit vor dergleichen Gefahren in die weibliche Natur, durch welche Schwäche dieſes Geſchlecht das männliche rechtmäſsig zum Schutze für ſich auffordert;

II. die Cultur der Geſellſchaft und Verfeinerung derſelben durch die Weiblichkeit. Dazu machte die Natur dieſes Geſchlecht zum Beherrſcher des männlichen durch

Sittſamkeit und Anſprüche auf ſanfte höfliche Begegnung.

Die beſonderen Phänomene, welche hieraus entſpringen, müſſen in Kants Anthropologie ſelbſt nachgeleſen werden (A. 289. ff.).

8. Der Charakter des Volks. Unter dem Volk (*populus*, *peuple*) verſteht man die in einem Landſtrich vereinigte Menge Menſchen, inſofern ſie ein Ganzes ausmachen. Diejenige Menge oder auch der Theil derſelben, welcher ſich durch gemeinſchaftliche Abſtammung für vereinigt zu einem bürgerlichen Ganzen erkennt, heiſst Nation (*gens*, *nation*). Die angeſtammten oder durch langen Gebrauch gleichſam zur Natur gewordenen, und die hierauf gepfropften Maximen drücken die Sinnesart eines Volks aus. Man kann dieſe aber nur für einen gewagten Verſuch ausgeben, die Varietäten im natürlichen Hang ganzer Völker mehr für den Geographen empiriſch, als für den Philoſophen nach Vernunftprincipien zu claſſificiren. Man könnte die europäiſchen Völker nach dem Fehlerhaften in ihrem Charakter vielleicht auf folgende Art eintheilen:

a. Frankreich, das Modenland; die Lebhaftigkeit der Nation läſst nehmlich gewiſſe Formen nicht lange beſtehen.

b. England, das Launenland; Affectation eines Charakters iſt der allgemeine Charakter des Engelländiſchen Volks.

c. Spanien, das Ahnenland; Feierlichkeit im öffentlichen und Privat-Betragen iſt der Hauptcharakterzug der Spaniſchen Nation.

d. Italien, das Prachtland; denn der äſthetiſche Charakter des Italiäners iſt ein mit Affect verbundener Geſchmack.

e. Deutſchland (ſamt Dännemark und Schweden, als Germaniſchen Völkern), das Titelland. Der Charakter des Deutſchen iſt ein mit Verſtand verbundenes Phlegma und eine gewiſſe Methodenſucht, ſich mit den übrigen Staatsbürgern nach Stufen des Vorzugs und einer Rangordnung peinlich claſſificiren zu laſſen.

f. Ruſslands Charakter iſt noch ſich zu entwickeln begriffen, und Polen exiſtirt nicht mehr. Die Türkei hat keinen Charakter und wird nie einen bekommen (A. 297. ff.).

9. Der Charakter der Race. S. Race, Schlag, Menſchenſchlag und Varietät. Die Natur vervielfältigt in der nehmlichen Familie die Charaktere ins Unendliche und bewirkt dadurch Familienſchläge (A. 313. f.).

Kant. Critik der prakt. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptſt. S. 177 — II. Th. S. 271.

Deſſ. Anthropologie. II. Th. S. 253. ff.

Sinnleer.

Wenn Gedanken ſo zuſammengepaart werden, daſs ein Anderer nicht weiſs, was er daraus machen ſoll, ſo ſagt man, ſie ſind ſinnleer; weil der Stoff zu den Gedanken von den Sinnen hergenommen werden muſs, und man in jenen Gedanken ſolchen ſinnlichen Stoff auffinden kann, der durch ſie gedacht werden ſoll. Hat derjenige, der die Gedanken ſo in Worten zuſammenpaart, ſelbſt nichts dabei gedacht, ſo iſt das Unſinn (A. 69.).

Sinnlicher Antrieb,

Anreiz, *ſtimulus*, ſ. Anreize.

Sinnlichkeit,

sensualitas, *sensualité*. Die Fähigkeit (Receptivität) des Subjects, von Gegenſtänden afficirt (gerührt) zu werden (C. 33.), oder die Receptivität unſrer Erkenntniſsfähigkeit (C. 61.). Sie iſt das, wodurch unſere Vorſtellungen überhaupt etwas Subjectives ſind; denn der Verſtand bezieht allererſt unſre Vorſtellungen auf ein Object, d. i. er allein denkt ſich etwas vermittelſt derſelben, wodurch alſo die Vorſtellung von ihrer Objectivität erſt möglich wird (K. II.*). Sie iſt auch die ſubjective Bedingung der Anwendung der Vernunft auf Gegenſtände der Natur (U. 343.). Wir können aber auf zweierlei Art eine ſolche Einwirkung auf das Gemüth leiden, oder das Subjective unſerer Vorſtellungen iſt auf zweierlei Art möglich, entweder durch die objectiven Sinne zu Vorſtellungen des Gegenſtandes zum Erkenntniſs deſſelben, oder durch die ſubjectiven Sinne zum Begehren des Gegenſtandes.

1. Daher iſt nun auch unſere Sinnlichkeit entweder

I. die theoretiſche Sinnlichkeit oder das ſinnliche Erkenntniſsvermögen, ſinnliche Anſchauungsvermögen, die ſinnliche Anſchauungsfähigkeit, (*ſenſualitas repraeſentativa*, *ſenſualité repréſentative*), die Fähigkeit, Vorſtellungen durch die Art, wie wir von Gegenſtänden (Objecten) afficirt werden, zu bekommen (C. 33. S. III. §. 3.). Vermittelſt der Sinnlichkeit nehmlich, d. i. durch Eindrücke, welche wir von den Gegenſtänden aufs Gemüth erhalten, werden uns Gegenſtände gegeben, oder diejenigen Vorſtellun-

gen derſelben möglich gemacht und geliefert, welche Anſchauungen heiſsen, ohne welche wir nichts von den Gegenſtänden wüſsten; darum kann man auch ſagen: ſie iſt das Vermögen der Vorſtellungen in der Anſchauung (A. 45.), ſ. Anſchauung. Ja ohne dieſe Anſchauungen könnten wir auch nicht einmal denken, weil wir ohne ſie keinen Gegenſtand hätten, von dem wir etwas denken, d. i. ihn durch den Verſtand auf Begriffe bringen könnten (C. 33. M, I. 34.). Alle Vorſtellungen, welche die Sinnlichkeit uns liefert, ſind in uns bloſs durch die Gegenwart der Gegenſtände, da ſie die Sinne afficiren, entſtanden.

2. Die Wirkung eines Gegenſtandes auf dieſe Vorſtellungsfähigkeit, die wir theoretiſche Sinnlichkeit nennen, ſofern das Gemüth durch denſelben Einwirkungen leidet, heiſst Empfindung, ſ. Empfindung. Dieſe Empfindung allein macht mich noch nicht denkend, es muſs, wie wir gleich ſehen werden, noch die Form hinzukommen, wodurch der Gedanke, es iſt ein Gegenſtand, möglich wird. Der hier (durch den Verſtand noch) unbeſtimmte Gegenſtand, den wir uns vermittelſt einer ſolchen Einwirkung deſſelben durch die Sinnlichkeit aufs Gemüth, und beſtimmt durch eine Form, vorſtellen, iſt ſinnlich (*objectum ſenſibile*) und heiſst Erſcheinung, (Phänomen, Sinnenweſen), weil er, obwohl ein Gegenſtand, und zwar der einzige, von dem wir Erkenntniſs erlangen können, doch etwas iſt, das auſser unſerm Gemüth nicht vorhanden ſeyn kann, ſondern nur die Art enthält, wie wir von ihm afficirt werden, ſ. Erſcheinung. Denn von einem ſolchen Gegenſtande wiſſen wir nichts, als die Einwirkung, die er auf den Sinn, die Fähigkeit der Empfindung, macht, dadurch kennen wir ihn; was wir alſo von ihm kennen, ſind ſinnliche Eindrücke, welche doch auſser dem Gemüthe nicht exiſtiren können. Der Natur unſers Verſtandes gemäſs müſſen wir freilich dieſen ſinnlichen Ein-

drücken der Erſcheinungen auf unſern Sinn etwas als Urſache zum Grunde legen, von der wir aber gar nichts wiſſen, ja nicht einmal ihre Exiſtenz erkennen und beweiſen können. Die Anſchauung, die uns die Sinnlichkeit von ſolchen Erſcheinungen liefert, heiſst eine empiriſche, oder eine Erfahrungsanſchauung, eben darum, weil ſie durch Empfindung zur Erkenntniſs des Gegenſtandes verhilft, und alle Erfahrung (empiriſche Erkenntniſs), die innere nicht minder als die äuſſere, iſt nur Erkenntniſs der Gegenſtände, wie ſie uns erſcheinen, oder ſich uns darſtellen, nicht wie ſie (für ſich allein betrachtet) ſind (*vti apparent, non ſicuti ſunt*), ſ. Gegenſtand, 16. (C. 34. M. I, 35.).

3. Das in der Erſcheinung, was der Empfindung correſpondirt, nennt Kant die Materie (*materia*), ſ. Materie. Wenn wir nehmlich uns zu den Eindrücken, die auf unſre Sinnlichkeit gemacht werden, und wodurch wir ſehen, hören, u. ſ. w. einen Gegenſtand denken, und ihn, weil wir ihn vermittelſt unſrer Empfindungen anſchauen, Erſcheinung nennen, ſo können wir in dieſer Erſcheinung mit dem Verſtande zweierlei unterſcheiden und denken, nehmlich die Materie und die Form. Die Materie iſt der Begriff von der Empfindung, in ſo fern ſie als etwas im Gegenſtande gedacht wird, und die Empfindung correſpondirt der Materie heiſst nichts anders, als das, was in unſerm Gemüth die Empfindung iſt, wird in dem Gegenſtande als die Materie, der Inhalt oder das, woraus er beſteht, gedacht. Eben um dieſer Materie willen heiſst die Erkenntniſs des Gegenſtandes ſinnlich (ſenſual). Die Form (*forma*) hingegen iſt das im Gemüth, worinnen ſich die Empfindungen, oder das Mannichfaltige, was die Sinne afficirt, nach einem Naturgeſetze der Sinnlichkeit, ordnen, und wird auch, unter dieſem

Namen, als etwas im Gegenſtande gedacht, nehmlich als das, worin die Materie der Erſcheinung ſich in gewiſſen Verhältniſſen darſtellt. Dieſe Form kann nicht Wirkung des Gegenſtandes ſeyn, ſonſt wäre ſie nicht Form, ſondern Materie, weil nur dieſer die Einwirkung auf den Sinn, oder die Empfindung correſpondirt. Die Form muſs alſo, da ſie nicht Empfindung ſeyn kann, die allein der Materie correſpondirt, etwas ſeyn, was *a priori* (ſchon vor den Eindrücken) im Gemüth bereit liegt, und was ſich hervorthut, oder was das Gemüth, auf Veranlaſſung gewiſſer Arten von Empfindungen und nach der beſondern Beſchaffenheit derſelben, der Materie als Beſtimmung derſelben giebt, dieſe gleichſam damit bekleidet und ſie ſo zu einer Erſcheinung bildet. Sie heiſst als etwas im Gemüth Befindliches und aus demſelben Erzeugtes reine Anſchauung; und entſpringt aus der formalen Beſchaffenheit der Sinnlichkeit, die nicht wiederum von den Sinnen abgeborgt ſeyn kann, ſondern *a priori* gegeben ſeyn muſs. Sie iſt von Empfindung leer, darum aber doch nicht intellectuell, ſondern ſenſitiv (S. III. §. 12. C. 34. A. 26. f. M. I, 36. K. II. *) S. III. §. 4.). S. An ſich, Aeſthetik, Apperception u. Anſchauung.

4. Auſser dem Vermögen zu empfinden müſſen wir noch das Vermögen haben, aus den Empfindungen eine Erſcheinung zu machen, aus der Ordnung der Empfindungen ihnen etwas Correſpondirendes zu bilden. Eine bloſse Menge von Eindrücken giebt noch kein Bild. Das Gemüth muſs ein Vermögen haben, gleichſam aus den verglichenen und zuſammengefaſsten Eindrücken ein Bild *à la Moſaique* zu machen; dies Vermögen iſt die Einbildungskraft. Sie iſt das Vermögen, einen Gegenſtand auch ohne deſſelben Gegenwart in der Anſchauung vorzuſtellen. Da nun alle unſere Anſchauung ſinnlich

iſt, ſo gehört die Einbildungskraft zur Sinnlichkeit. Denn die Einbildungskraft muſs die Schemate darſtellen, welche die ſubjectiven Bedingungen ſind, unter denen die Sinnlichkeit allein den Verſtandesbegriffen eine correſpondirende Anſchauung geben kann. Das erſte Stück der Sinnlichkeit iſt der Sinn, oder das Beſtimmbare, das uns der ſinnlichen Affectionen fähig macht; das zweite die Einbildungskraft. S. Einbildungskraft und Sinn. Der Sinn iſt bloſs eine Fähigkeit oder etwas Leidendes, die Einbildungskraft aber iſt ein Vermögen oder eine Spontaneität, d. i. Selbſtthätigkeit; denn ſie kann den Sinn, ſeiner Form nach, der Einheit der Apperception gemäſs, beſtimmen; und alſo iſt die Einbildungskraft ſo fern ein Vermögen, den Sinn *a priori* zu beſtimmen. Sie iſt nehmlich nichts anders als der Verſtand, in ſo fern er auf den Sinn*) wirkt, und die figürliche Syntheſis der Schemate hervorbringt, welches die erſte Anwendung des Verſtandes (und zugleich der Grund aller übrigen) auf Gegenſtände der uns möglichen Anſchauung iſt (C. 151.) S. Sinn.

5. Dieſe Beſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit nun, nach welcher ſie, auf die ihr eigenthümliche Art, von ſinnlichen Gegenſtänden, von denen ihr unbekannt iſt, was ſie an ſich ſelbſt ſeyn mögen, in ſo fern der unbekannte Grund derſelben nicht in den Sinnen und von jenen Erſcheinungen ganz unterſchieden iſt, gerührt (afficirt) wird, macht Natur in materieller Bedeutung (d. i. dem nach, woraus ſie beſteht) möglich (Pr. 110.).

*) Sinn und nicht Sinnlichkeit muſs es C. 152. beidemal heiſsen; denn die Einbildungskraft wird hier als ein Stück der Sinnlichkeit erklärt, und kann alſo nicht wieder die Sinnlichkeit beſtimmen.

Vermittelſt der Beſchaffenheit unſers Verſtandes aber, nach welcher alle jene Vorſtellungen der Sinnlichkeit nothwendig auf ein Bewuſstſeyn gezogen werden, und wodurch allererſt die eigenthümliche Art unſers Denkens (nehmlich durch Regeln oder Begriffe, und vermittelſt dieſer die Erfahrung, welche von der Einſicht in die Dinge an ſich ſelbſt ganz (zu) unterſchieden iſt) möglich iſt, wird die Natur in formeller Bedeutung (d. i. nach den Geſetzen, unter denen alle Erſcheinungen ſtehen) möglich (Pr. 110.). Wie aber dieſe eigenthümliche Eigenſchaft unſrer Sinnlichkeit ſelbſt möglich ſei, läſst ſich nicht weiter auflöſen und beantworten, weil wir ihrer zu aller Beantwortung immer wieder nöthig haben (Pr. 111.).

6. Leibnitzens Theorie der Sinnlichkeit findet man im Art. Leibnitz, VIII., Locke, 3. u. Idealismus, critiſcher. Leibnitz hielt nehmlich die Sinnlichkeit für eine Beſchaffenheit des menſchlichen Erkenntniſsvermögens, wodurch das Mannigfaltige der Vorſtellungen verworren oder undeutlich werde, indeſſen daſs ſie doch die Dinge an ſich ſelbſt vorſtelle, deren deutliches Erkenntniſs aber auf dem Verſtande (der die einfachen Theile in jener Anſchauung erkennt) beruhe. Die Sinnlichkeit hieſs daher auch das untere Erkenntniſsvermögen. Kant hingegen ſieht dieſelbe als ein beſonderes Vermögen oder eine Receptivität, und zwar das einzige Vermögen an, durch welches uns Gegenſtände zum Erkennen gegeben werden. Was wir alſo nicht empfinden können, liegt auſserhalb der Sphäre der Sinnlichkeit, z. B. das Einfache, das Unendliche u. ſ. w. (E. 35.*) 36.), ſ. Empfindbar. Nach Kants Theorie der Sinnlichkeit iſt ſie eine beſondre Anſchauungsart der Erſcheinungen, welche ihre *a priori* nach allgemeinen Principien beſtimmbare Form hat. Nach

Leibnitz iſt ſie eine bloſs empiriſche Apprehenſion der Dinge an ſich ſelbſt, die ſich als ſinnliche Anſchauung nur durch die Undeutlichkeit der Vorſtellung von einer intellectuellen oder Verſtandesanſchauung auszeichnet (E. 65.). Leibnitz machte alſo einen bloſs logiſchen, Kant aber macht einen realen Unterſchied zwiſchen Sinnlichkeit und Verſtand (A. 25.*). Wir haben aber auch

7. II. eine praktiſche Sinnlichkeit oder das ſinnliche Begehrungsvermögen, ſinnliche Willkühr (*ſenſualitas appetitiva, arbitrium ſenſitivum, ſenſualité appétitive*), ſ. Wille.

8. Apologie für die Sinnlichkeit. Die Sinnlichkeit iſt, als Erkenntniſsvermögen, in übelm Rufe. Man ſagt ihr viel Schlimmes nach: z. B.

a. daſs ſie die Vorſtellungskraft verwirre;

b. daſs ſie ſich zur Herrſcherinn des Verſtandes aufwerfe;

c. daſs ſie ſogar betrüge und man in Anſehung ihrer nicht genug auf ſeiner Hut ſeyn könne.

Andrerſeits fehlt es ihr auch nicht an Lobrednern, vornehmlich unter Dichtern und Leuten von Geſchmack. Dieſe preiſen die Verſinnlichung der Verſtandesbegriffe nicht allein als Verdienſt, ſondern ſetzen auch gerade hierin, und daſs die Begriffe nicht ſo mit peinlicher Sorgfalt in ihre Beſtandtheile zerlegt werden müſsten, das Prägnante (die Gedankenfülle) oder das Emphatiſche (den Nachdruck) der Sprache und das Einleuchtende (die Helligkeit) im Bewuſstſeyn. Wir brauchen hier keinen Panegyriſten, ſondern nur einen Advocaten wider den Ankläger, und den macht Kant auf folgende Art mit allem Glück (A. 30. f.).

9. Das Paſſive (Leidende) in der Sinnlichkeit, was wir doch nicht ablegen können, iſt eigentlich die Urſache alles ihr nachgeſagten Uebels. Die innere Vollkommenheit des Menſchen beſteht darin, daſs er den Gebrauch aller ſeiner Vermögen ſeiner freien Willkühr unterwerfe, dazu muſs aber der Verſtand herrſchen. Allein er muſs doch die Sinnlichkeit (die an ſich Pöbel iſt, weil ſie nicht denkt) nicht ſchwächen; weil es ohne ſie zur Verarbeitung des geſetzgebenden Verſtandes keinen Stoff geben würde (A. 31.)

10. Rechtfertigung der Sinnlichkeit gegen 8. a. Der, der ein gegebenes Mannigfaltige zwar aufgefaſst, aber noch nicht geordnet hat, verwirrt darum daſſelbe nicht. Die Wahrnehmungen der Sinne (empiriſchen Vorſtellungen mit Bewuſstſeyn) können nur innere Erſcheinungen heiſsen, der Verſtand macht allererſt daraus Erfahrung (bringt Ordnung in das Mannigfaltige hinein); nur der ſeine Obliegenheit vernachläſſigende Verſtand ordnet zuweilen die Sinnenvorſtellungen nicht gehörig nach den Begriffen und klagt dann doch über die Verworrenheit derſelben. Dieſer Vorwurf trifft die ungegründete Klage, ſowohl über die Verwirrung der äuſsern, als der innern Vorſtellungen durch die Sinnlichkeit (A. 31. f.). Die Sinnlichkeit iſt hierbei in keiner Schuld, ſondern es iſt vielmehr Verdienſt von ihr, daſs ſie dem Verſtande ſo reichhaltigen Stoff darbietet. Dieſer Reichthum bringt dann freilich den Verſtand zuweilen in Verwirrung, wenn er mit ſeiner Anordnung und intellectuellen Form hinzukommt und z. B. prägnante Ausdrücke für den Begriff, emphatiſche für das Gefühl, und intereſſante Vorſtellungen für die Willensbeſtimmung ins Bewuſstſeyn bringen ſoll (A. 32.).

11. Rechtfertigung der Sinnlichkeit gegen §. b. Die Sinne wollen nur ihre Wichtigkeit für den gemeinen Menſchenſinn nicht verkannt wiſſen. Daſs das erſte Urtheil gemeiniglich auch das richtige iſt, und daſs man es darum nicht förmlich vor den Richterſtuhl des Verſtandes zieht, macht es noch nicht zu einem Urtheil der Sinne (A. 32. f.).

12. Rechtfertigung der Sinnlichkeit gegen §. c. Die Sinne urtheilen nicht, alſo können ſie auch nicht betrügen; der Irrthum fällt immer nur dem Verſtande zur Laſt. Doch gereicht dieſem der Sinnenſchein (daſs er z. B. einen Thurm für rund hält, an dem er keine Ecken ſieht; einen entferntern Theil des Meers für höher, als das Ufer, weil er ihm durch höhere Lichtſtrahlen ins Auge fällt; den Vollmond im Aufgange für gröſſer, als am hohen Himmel, weil er ihn durch eine dunſtige Luft erblickt und darum für entfernter hält), den er für Erfahrung hält, zur Entſchuldigung (A. 33. f.)

13. Ein Tadel, den die Logik der Sinnlichkeit entgegen wirft, iſt der der Seichtigkeit (Individualität, Einſchränkung aufs Einzelne). Die äſthetiſche Behandlung ſchlägt aber einen Weg ein, auf dem dieſem Fehler ausgebeugt werden kann, nehmlich ſo darzuſtellen, daſs die Darſtellung auch äſthetiſche Vollkommenheit der Erkenntniſs habe, die darin beſteht, daſs die Erkenntniſs

a. äſthetiſche Allgemeinheit habe, d. i. auf eine Menge von Objecten angewandt werden könne, die zu Beiſpielen dienen, an denen ſich die Anwendung von ihr machen läſst, und wodurch ſie zugleich für den Zweck der Popularität brauchbar werden;

b. äſthetiſche Deutlichkeit habe, d. i. Deutlichkeit in der Anſchauung, worin durch Bei-

ſpiele ein abſtract gedachter Begriff *in concreto* dargeſtellt oder erläutert wird;

c. äſthetiſche Wahrheit habe, d. i. eine bloſs ſubjective Wahrheit, die nur in der Uebereinſtimmung des Erkenntniſſes mit dem Subject und den Geſetzen des Sinnenſcheins beſteht und folglich nichts weiter als ein allgemeiner Schein iſt;

d. äſthetiſche Gewiſsheit habe, die auf dem beruhe, was dem Zeugniſſe der Sinne zufolge nothwendig iſt, d. h. durch Empfindung und Erfahrung beſtätigt wird (L. 51. A. 34.).

Sinnreich,

perſpicax, ingénieux. Das Prädicat ſinnreich, in welchem Sinn Gedanken bedeutet, giebt man in der Anthropologie dem, der in einem Geiſtesproducte vergleichenden Witz mit Urtheilskraft in einem höhern Grade verbindet (A. 155.). Wenn der Witz Dinge mit einander vergleicht, die ungleichartig ſind, um ſo Aehnlichkeiten unter ihnen aufzufinden und dem Verſtande auf dieſe Weiſe Stoff zu geben, ſeine Begriffe allgemein zu machen, ſo iſt das angenehm, beliebt, ja aufmunternd. Die Urtheilskraft ſchränkt dagegen die Begriffe ein, und trägt mehr zur Berichtigung, als zur Erweiterung derſelben bei; ſie iſt aber unbeliebt, weil ſie ſtrenge und in Anſehung der Freiheit zu denken einſchränkend iſt. Wer beides mit einander verbindet (das Spiel mit dem Geſchäft, die Blüthe der Jugend mit der Frucht des Alters), der iſt ſinnreich (reich an Gedanken, die ſich dennoch, gleich als wären ſie ein bloſses Spiel, empfehlen) (A. 154. f.).

Sitten,

mores, *moeurs*. Alle Handlungsweiſe wird entweder aus der Wahrnehmung des Weltlaufs (von dem, was geſchieht, und wie gehandelt wird), oder aus der praktiſchen Vernunft *a priori* (was geſchehen und wie gehandelt werden ſoll) geſchöpft. Sie heiſst aber eigentlich nur in der erſten Bedeutung Sitten, d. i. Manieren und Lebensarten, obwohl das Wort Sittlichkeit diejenige Handlungsweiſe betrifft, die für Jedermann geboten iſt (K. IX.). S. Moralität. Die Metaphyſik der Sitten (G. V. 7.), könnte man daher ſagen, iſt die Wiſſenſchaft von den Geſetzen für die Sitten, inſofern dieſe Geſetze *a priori* entſpringen, und für Jedermann, ohne Rückſicht auf ſeine Neigungen zu nehmen, eine Handlungsweiſe vorſchreiben, ſ. Moral, 5. Sie ſoll die Idee und die Principien eines möglichen reinen Willens unterſuchen, welche aus der praktiſchen Vernunft *a priori*, d. i. dem reinen Willen ſelbſt, geſchöpft werden, der daher auch autonomiſch iſt oder ſich ſelbſt das Geſetz giebt. Sie ſtellt daher auch nur ſolche Bewegungsgründe des Handelns auf, die, als ſolche, völlig *a priori*, bloſs durch Vernunft vorgeſtellt werden, und eigentlich moraliſch ſind (G. V. 10.). Die Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten, welche Kant geſchrieben hat, iſt nichts mehr, als die Aufſuchung und Feſtſetzung des oberſten Princips der Sitten, inſofern dieſe moraliſch ſeyn ſollen; welches allein ein, in ſeiner Abſicht, ganzes und von aller moraliſchen Unterſuchung abzuſonderndes Geſchäft ausmacht. Er hat dies oberſte Princip hier für ſich ſelbſt, ohne alle Rückſicht auf die Folge, unterſucht (G. V. 13 M. II, 13.), ſ. Grundlegung.

Sittengeſetz,

moraliſches Geſetz, ſ. Regel, *a priori*; Geſetz, ethiſches, formales u. praktiſches, auch Sittenlehre.

Sittenlehre,

ſ. Moral. Die Unterſcheidung der Sittenlehre von der Glückſeligkeitslehre findet man im Art. Glückſeligkeitslehre. S. auch Ethik. Wenn die Sittenlehre nichts anders als Glückſeligkeitslehre wäre, ſo würde es ungereimt ſeyn, ſich zum Behuf derſelben nach Principien *a priori* umzuſehen. Denn ſo ſcheinbar es auch lauten mag, daſs die Vernunft noch vor der Erfahrung (*a priori*) einſehen könne, durch welche Mittel man zum dauerhaften Genuſs wahrer Freuden des Lebens gelangen könne, ſo iſt doch alles ganz grundlos angenommen, was man darüber *a priori* lehrt, oder es iſt Tautologie. Nur die Erfahrung kann uns lehren, was uns Freude bringe, und uns folglich glücklich mache. Jeder kann nur durch Beobachtung ſeiner ſelbſt wiſſen, worinn er ſeine Freuden zu ſetzen, und nur die Betrachtung der Natur kann ihn die Mittel lehren, wodurch er ſie zu ſuchen habe. Alles ſcheinbare Vernünfteln *a priori* iſt hier im Grunde nichts, als auf Induction gegründete comparative Allgemeinheit der Erfahrung. Der eine ſucht ſein Glück in der Befriedigung des Erhaltungstriebes, der andere in der des Geſchlechtstriebes, ein dritter in der des natürlichen Triebes zur Ruhe u. ſ. w. Jeder kann alſo nur auf ſeine beſondere Art glücklich werden. Aber geſetzt, daſs auch mehrere einerlei Wünſche haben, ſo ſind doch die Mittel, ſie zu befriedigen, nicht für alle dieſelben oder auf die nehmliche Art zu erlangen, und wie oft muſs man

nicht erſt aus Schaden klug werden (K. VIII. f.). Ganz anders iſt es mit der Sittlichkeit.

2. Man kann auch denen, die alle Sittlichkeit verlachen, keinen gewünſchtern Dienſt thun, als ihnen einräumen, daſs die Begriffe der Pflicht lediglich aus der Erfahrung gezogen werden müſsten. Denn wenn man auch aus Menſchenliebe einräumt, daſs noch die meiſten unſerer Handlungen pflichtmäſsig ſind, ſo geſchehen ſie doch in der Erfahrung nicht aus Pflicht, ſondern aus Selbſtſucht, wenigſtens ſind ſelbſtſüchtige Triebfedern immer mit denen der Pflicht dabei vermiſcht. Man braucht auch eben kein Feind der Tugend, ſondern nur ein kaltblütiger Beobachter zu ſeyn, um in gewiſſen Augenblicken ſogar an der Wirklichkeit der Tugend in der Welt zu zweifeln. Und hier kann uns nun nichts vor dem gänzlichen Abfall von unſern Ideen der Pflicht bewahren und gegründete Achtung gegen ihr Geſetz in der Seele erhalten, als die klare Ueberzeugung, daſs die Vernunft unabhängig von aller Erfahrung und für ſich ſelbſt gebietet, was geſchehen ſoll, wenn es gleich bisher noch nicht geſchehen iſt (G. 27. f. M. II, 39.).

3. Will man dem Begriff von Sittlichkeit nicht gar alle Wahrheit beſtreiten und ſie für ein bloſses Hirngeſpinnſt erklären, das nirgends zu finden ſei, ſo muſs man zugeben, daſs das Sittengeſetz nicht bloſs für Menſchen, ſondern alle vernünftige Weſen überhaupt gelten müſſe. Denn ſollte es bloſs für die Menſchen gültig ſeyn, ſo müſste es aus der beſondern Natur des Menſchen hergenommen ſeyn, aber eben in dieſer beſondern Natur des Menſchen iſt gerade das Gegentheil zu finden, nehmlich ein Wille, der ſich gegen die ſinnlichen Neigungen leidend verhält, und dem Sittengeſetz zuwider die Maxime hat, dieſe, als ſein oberſtes Gut, zu befriedigen. Wie wäre es aber möglich, das Sittengeſetz als ein Geſetz für

alle vernünftige Weſen gelten zu laſſen, wenn wir es doch als Geſetz der Beſtimmung unſeres menſchlichen Willens aus der Erfahrung gezogen hätten, und es nicht völlig *a priori* aus reiner Vernunft, bei der von aller Sinnlichkeit und ihrem Einfluſs auf den Willen abſtrahirt wird, entſpränge? (G. 28. f. M. II, 40.).

4. Man könnte auch der Sittlichkeit keinen ſchlimmern Dienſt thun, als wenn man ſie von Beiſpielen ableiten wollte, die der Idee der Sittlichkeit nie vollkommen adäquat ſeyn können. Jedes Beiſpiel, das mir von einer Pflicht vorgeſtellt wird, muſs überdem ſelbſt erſt nach Principien der Moralität beurtheilt werden, ehe es für muſterhaft erkannt werden kann. Selbſt Chriſtus (der Heilige des Evangelii) muſs zuvor mit unſerm Ideal der ſittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn dafür erkennt; auch ſagt er von ſich ſelbſt: Was heiſseſt du mich (den du ſieheſt, den ſichtbaren Menſchen) gut? Niemand iſt gut (mit dem Urbild des Guten eins, demſelben ganz angemeſſen, ein ſolcher Gegenſtand als das Ideal des Guten), als der einige Gott (den ihr nicht ſehet, der als Ideal nicht ein ſichtbarer Menſch ſeyn kann) (Matth. 19. 17.). S. Sittlichkeit. Woher haben wir aber den Begriff von Gott als dem ſelbſtſtändigen höchſten Gut? Lediglich aus der Idee der Vernunft von ſittlicher Vollkommenheit eines freien Willens, ſ. Ideal, 9. f. Beiſpiele ſetzen nur die Thunlichkeit deſſen, was das Geſetz gebietet, aufser Zweifel, aber man kann die Sittlichkeit nicht aus ihnen ſchöpfen (G. 29. f. M. II, 41.).

Sittlich,

ſ. Moraliſch. Sittlich todt wäre ein Menſch, wenn er ohne alles moraliſche Gefühl wäre.

Er wäre dann völlig unempfänglich für die Empfindung des Einfluſſes des Moralgeſetzes auf die Sinnlichkeit. Dann könnte (um in der Sprache der Aerzte zu reden) die ſittliche Lebenskraft keinen Reiz mehr auf das moraliſche Gefühl bewirken, und die Menſchheit würde ſich (gleichſam nach chemiſchen Geſetzen) in die bloſse Thierheit auflöſen, und mit der Maſſe anderer bloſser Naturweſen unwiederbringlich vermiſcht werden (f. 37.) Sittlicher Zwang, ſ. Zwang. Sittliches Gefühl, ſ. Achtung und Sinn.

Sittlichkeit,

Moralität, *moralitas*, *moralité*, ſ. Moralität. Die Geſinnung, die Glückſeligkeit nur unter der Bedingung zu wünſchen, daſs alle unſere Maximen mit dem moraliſchen Geſetze übereinſtimmen, heiſst die ſittliche Denkungsart; ſ. Selbſtliebe (R. 52. *). Alles kömmt darauf an, daſs die Geſinnung ſittlich iſt, weil die Sittlichkeit eben darin beſteht, daſs man jede Neigung, alſo auch den Wunſch der Befriedigung aller Neigungen, unter dem Namen der Glückſeligkeit, dem Geſetz der Pflicht unterordne. So allein iſt eine ächte Denkungsart in dem Menſchen, die allein etwas Sittliches iſt, und wohl von der Sinnesart unterſchieden werden muſs, ſ. Sinnesart. In Chriſto denken wir uns eine ſolche ſittliche Denkungsart, Petrus ſagt daher auch (1. Petr. 2, 22): „er habe keine Sünde gethan, und es ſei kein Betrug in ſeinem Munde erfunden.“ S. Sittenlehre, 4.

2. Wenn man aber fragt: was denn eigentlich die reine Sittlichkeit ſei, an der man jeder Handlung moraliſchen Gehalt prüfen müſſe, ſo wird

ſie die gemeine Menſchenvernunft, zwar nicht durch abgezogene allgemeine Formeln, aber doch ſo wie den Unterſchied zwiſchen der rechten und linken Hand, angeben können. Selbſt ein zehnjähriger Knabe wird ſchon die reine Tugend unterſcheiden können, wenn ihm ein Beiſpiel derſelben zur Beurtheilung vorgelegt wird, ohne durch den Lehrer dazu angewieſen zu ſeyn. Man erzähle z. B. die Geſchichte eines ehrlichen Mannes, den man bewegen will, den Verleumdern einer unſchuldigen Perſon beizutreten. Man bietet ihm Gewinn, d. i. groſse Geſchenke oder hohen Rang an, er ſchlägt ſie aus. Der Knabe wird dem Verhalten jenes ehrlichen Mannes Beifall geben, er wird es billigen, weil Gewinn ihn nicht zum Handeln verleitet. Nun fängt man damit an, daſs man ihm mit etwas drohet, wodurch dieſer Mann Verluſt leiden würde. Mächtige drohen ihm, ihn zu verfolgen, der Landesfürſt drohet ihm, ihn hinrichten zu laſſen. Seine mit äuſserſter Noth und Dürftigkeit bedrohete Familie flehet ihn ſelbſt um Nachgiebigkeit an, ohne ihn, ſo unausſprechlich es ihn auch ſchmerzt, in ſeiner Ehrlichkeit wankend machen zu können. Der jugendliche Zuhörer wird hierbei wahrlich ſtufenweiſe von der Billigung zur Bewunderung, von da zum Erſtaunen, und endlich bis zur gröſsten Verehrung und zu dem Wunſche ſteigen, ſelbſt ein ſolcher Mann ſeyn zu können. Die ganze Bewunderung und ſelbſt Beſtrebung zur Aehnlichkeit mit dieſem Charakter beruht hier lediglich auf der Reinigkeit des ſittlichen Grundſazzes, welche nur dadurch recht in die Augen fallend vorgeſtellet werden kann, daſs man alle ſinnlichen Triebfedern von denen zur Handlung wegnimmt. Alſo muſs die Sittlichkeit auf das menſchliche Herz deſto mehr Kraft haben, je reiner ſie dargeſtellt wird. Soll demnach das Geſetz der Sitten und das Bild der Heiligkeit und Tugend überall einigen Einfluſs auf unſere

Seele ausüben, ſo muſs ſie rein von Abſichten auf das Wohlbefinden des Menſchen ſeyn. Dasjenige aber, deſſen Wegräumung die Wirkung einer bewegenden Kraft verſtärkt, muſs ein Hinderniſs geweſen ſeyn. Folglich iſt alle Beimiſchung der Triebfedern, die von eigener Glückſeligkeit hergenommen werden, ein Hinderniſs, dem moraliſchen Geſetze Einfluſs aufs menſchliche Herz zu verſchaffen, (P. 277. ff. M. II, 373.).

Sittſamkeit,

pudicitia, *modeſtie*. Eine Neigung, durch guten Anſtand (Verhehlung deſſen, was Geringſchätzung erregen könnte) Andern Achtung gegen uns einzuflöſsen (S. III, 234.). Wenn die Natur jedes Individuum durch den Inſtinct zur Nahrung erhält, ſo ſorgt ſie durch den Inſtinct zum Geſchlecht für die Erhaltung jeder Art; dieſer iſt alſo nach jenem der vorzüglichſte. Die Vernunft beweiſet aber ihren Einfluſs auch an dieſem. Der Reiz des Geſchlechts, der bei den Thieren bloſs auf einem vorübergehenden, gröſstentheils periodiſchen, Antriebe beruhet, iſt bei den Menſchen der Verlängerung und ſogar Vermehrung durch die Einbildungskraft fähig. Dieſe treibt nun ihr Geſchäft mit mehr Mäſsigung, aber zugleich dauerhafter und gleichförmiger, je mehr der Gegenſtand den Sinnen entzogen wird. Kleidung und Weigerung ſind die Kunſtſtücke, um von bloſs empfundenen zu idealiſchen Reizen, von der bloſs thieriſchen Begierde allmählig zur Liebe, und mit dieſer vom Gefühl des bloſs Angenehmen zum Geſchmack für Schönheit, anfänglich nur an Menſchen, dann aber auch an der Natur, überzuführen. Hierzu kömmt nun die Sittſamkeit, welche Achtung, als die Grundlage aller wahren Geſelligkeit einflöſst, und der Denkungs-

art die Richtung zur Ausbildung des Menſchen, als eines ſittlichen Geſchöpfs giebt (S. III, 253. f.)

2. Kant ſagt: Sittſamkeit ſei ein Selbſtzwang, der die Leidenſchaft verſteckt (A. 44.), und ſei als Illuſion oder Sinnenſchein ſehr heilſam, ſ. Sinnenſchein. Die Neigung zum Geſchlecht ſcheint ſich immer mit guten ſittlichen Eigenſchaften zu vertragen, aber ſie ſchweift auch aus. Daher iſt die Schamhaftigkeit als ein Supplement der Grundſätze höchſt nöthig, denn in keinem Fall wird die Neigung ſo leicht zum Sophiſten, gefällige Grundſätze zu erklügeln, als hier. Sie dient aber zugleich zum Schutz gegen den Ekel. Die zärtliche Sittſamkeit des andern Geſchlechts durch Zoten in Verlegenheit oder Unwillen zu ſetzen, iſt daher auch eine plumpe und verächtliche Ungezogenheit (S. II, 338. f.).

3. Die Geſellſchaft findet auch eine bejahrte Perſon des weiblichen Geſchlechts mit Sittſamkeit und Freundlichkeit liebenswürdiger, als ein Mädchen, dem dieſe Eigenſchaften mangeln. Zumahl wenn jene Perſon auf eine muntere und vernünftige Art geſprächig iſt, und die Vergnügungen der Jugend, woran ſie ſelbſt nicht Antheil nimmt, mit Anſtande begünſtigt. Sie iſt, indem ſie für alles ſorgt, Zufriedenheit und Wohlgefallen an der Freude, die um ihr her genoſſen und geäuſsert wird, verräth, noch immer eine feinere Perſon, als ein Mann in gleichem Alter (S. II, 348. f.).

Sitz,

ſedes, siège. Der Sitz iſt der willkührliche, mithin erworbene, dauernde Beſitz eines Gegenſtandes (K. 84.). Er iſt vom bloſsen Beſitz

unterſchieden, der überhaupt die rechtliche Macht über einen Gegenſtand bedeutet (K. 65. 84.). Es iſt jedem Einzelnen erlaubt, ſeinen Sitz auf der Erde zu haben, und kein Menſch kann ihm dieſes ſtreitig machen, ohne ſich ſelbſt zu widerſtreiten. Dies gründet ſich auf den urſprünglichen Geſammtbeſitz (gemeinſamen Beſitz) des Erdbodens, welcher allein der Grund der Möglichkeit zum Erwerbe eines Privatbeſitzes iſt (K. 84.).

2. Das Recht aller Menſchen, auf dem Erdboden ihren Sitz zu haben, iſt angebohren (durch die Natur ſelbſt conſtituirt, ohne allen rechtlichen Act als gültig beſtimmt). Das Recht, auf dem Erdboden einen beſtimmten Sitz zu haben, muſs erworben werden (Tieftrunk phil. Unterſ. über das Privat- und öffentl. Recht. 1. Th. S. 248.).

3. Alle äuſsere Objecte der Willkühr ſind objectiv (von Geſetzes wegen) mögliches Eigenthum von Jedermann; folglich müſſen ſich alle im urſprünglichen Geſammtbeſitze befinden. Allen iſt durch die Natur der Erdboden zum Sitze angewieſen. Wollen Alle ihren Sitz auf der Erde haben, ſo muſs auch jeder Einzelne ſeinen Sitz auf derſelben haben. Der Sitz des Einzelnen muſs ein eigenthümlicher werden können, weil ſonſt jeder ihn entſetzen könnte, und dann alle einen Geſammtbeſitz und dennoch keiner einen Sitz haben würde, welches ſich widerſpricht. Ein eigenthümlicher Sitz iſt ein beſonderer, welcher alle Andern von ſeiner Einnehmung ausſchlieſst. Die Natur aber conſtituirt den Menſchen nicht einen ſolchen beſondern Sitz. Daher muſs er erworben werden (Tieftrunk, a. a. O. S. 248. f.).

Skandal,

f. Scandal.

Skepticismus,

allgemeine metaphyſiſche Zweifelſucht, allgemeine metaphyſiſche Zweifellehre, ſkeptiſche Denkart. *Scepticismus*, *Scepticisme*, *Philoſophie ſceptique*. Der Grundſatz einer kunſtmäſsigen und ſcientifiſchen Unwiſſenheit (C. 451. L. 130.). Er iſt eine Krankheit,*) welche die Grundlagen aller Erkenntniſs untergräbt, um, wo möglich, überall keine Zuverläſſigkeit und Sicherheit derſelben übrig zu laſſen. Er iſt aber von der ſkeptiſchen Methode gänzlich unterſchieden, ſ. Antithetik, 6. Eine Geſchichte des Skepticismus haben wir unter dem Titel: Geſchichte und Geiſt des Skepticismus vorzüglich in Rückſicht auf Moral und Religion von D. Carl Friedr. Ständlin, ordentl. Prof. der Theologie zu Göttingen, Leipzig 1794. 2. B. in 8. Der Hauptgeſichtspunct in dieſem Buche iſt die Geſchichte des Skepticismus ſelbſt, damit iſt aber die Literärgeſchichte deſſelben, die Geſchichte der Skeptiker, die Geſchichte der Widerlegungen des Skepticismus und auch hie und da Urtheile und Meinungen über denſelben verbunden wor-

*) Wie Diogenes von Laerte (im Pyrrho) ſagt. Er nennt dieſe Krankheit die Arrepſie, d. i. den Zuſtand des Gemüths, ſich für keine Meinung mehr als für das Gegentheil derſelben zu beſtimmen, oder, wie die Wage, ſtets im Zuſtand des Gleichgewichts zu bleiben.

den. Aus dieſer Schrift will ich die Theorie über den Skepticismus und die Gattungen deſſelben im Auszuge darſtellen.

2. Der Skepticismus kann entweder als etwas Subjectives oder als etwas Objectives betrachtet werden. Subjectiv betrachtet iſt er entweder ein Zuſtand des Gemüths, eine Denkart oder Maxime, welche in hohem Grade allgemeine metaphyſiſche Zweifelſucht heiſst, oder eine Kunſt, eine Fertigkeit, eine Methode, unter dem Namen einer allgemeinen metaphyſiſchen Zweifellehre. Objectiv wäre er ein Syſtem oder eine Reihe von Sätzen. Der Skepticismus als Denkart betrachtet iſt das, was in 1. erklärt worden iſt. Er iſt eine ſolche Stimmung des Gemüths, da man über keinen Gegenſtand und keine Erkenntniſs etwas bejahet oder verneint und alles ohne Unterſchied bezweifelt, ſelbſt das, daſs man alles bezweifeln müſſe, indem man die Unmöglichkeit zeigt, zur Gewiſsheit zu gelangen. Kant erklärt daher den Skepticismus, als einen Zuſtand des Gemüths auch ſo: es iſt das, ohne vorhergegangene Critik, gegen die reine Vernunft allgemein gefaſste Miſstrauen, bloſs um des Miſslingens ihrer Behauptungen willen (E. 78). Das Miſslingen mit dem Gebrauche der reinen Principien *a priori*, welches den Skepticismus (das allgemein gefaſste Miſstrauen gegen dieſe Principien) veranlaſst, findet aber nur in den Fällen ſtatt, wo lediglich Beweiſe *a priori* verlangt werden können; weil die Erfahrung hierüber nichts beſtätigen oder widerlegen kann. Dieſes Miſslingen beſteht nun darin, daſs Beweiſe *a priori* von gleicher Stärke, die gerade das Gegentheil von dem, was jene Beweiſe *a priori* beweiſen, in der allgemeinen Menſchenvernunft enthalten ſind, wenn nicht eine Critik derſelben vorhergeht. Wenn nehmlich die Critik die Grund-

ſätze *a priori* der Möglichkeit der Erfahrung, welche aus der Vernunft entſpringen, nicht vorher als ſolche, durch die allein Erfahrung möglich iſt, die aber auch zu keiner Erkenntniſs über die Erfahrung hinaus anwendbar ſind, wohl geſichert hat: ſo werden ſie leicht für Grundſätze gehalten, welche weiter als bloſs für Gegenſtände der Erfahrung gelten. Und ſo entſpringt dann ein Dogmatismus des Ueberſinnlichen, oder das, ohne vorhergehende Critik des Vernunftvermögens, bloſs weil es dem Scheine nach gelingt, gefaſste (alſo blinde) allgemeine Zutrauen zu den Principien (oder dem Vermögen) *a priori* der Vernunft, man erkenne durch ſie das Ueberſinnliche. Allein nun treten dagegen Grundſätze *a priori* der Möglichkeit des ſyſtematiſchen Vernunfterkenntniſſes auf, die auch aus der Vernunft entſpringen, aber nicht, wie jene Erfahrungsgrundſätze, Verſtandesbegriffe, ſondern Ideen enthalten, die nie in der Erfahrung gegeben werden können, ſondern nur dienen ſollen, die Erfahrungserkenntniſſe nach dieſen Ideen immer weiter zu treiben, immer vollſtändiger und ſyſtematiſcher zu machen. Wenn nun, wie es gewöhnlich geſchieht, dieſe Ideen für Begriffe von wirklichen Gegenſtänden genommen werden, ſo entſtehet ein Widerſpruch in der Vernunft, nehmlich die Beweiſe aus dieſen Ideen widerſprechen den Beweiſen aus jenen Verſtandesbegriffen. Daher muſs nun nicht allein ein Skepticismus in Anſehung alles deſſen, was durch bloſse Ideen der Vernunft gedacht wird, ſondern endlich auch ein Verdacht gegen alle Erkenntniſs *a priori* entſpringen. Und ſo iſt das wahr, was Kant an einem andern Ort (C. 22) ſagt: daſs der dogmatiſche Gebrauch der Vernunft ohne Critik zum Skepticismus führe (E. 78. * f.), ſ. Aufgabe, 13. Beide, der Dogmatismus und der Skepticismus, ſind aber gleich fehlerhaft. Der letztere inſonderheit ver-

tilgt, indem er auf alle behauptende Erkenntnifs Verzicht thut, alle unſere Bemühungen, zum Beſitz einer Erkenntnifs des Gewiſſen zu gelangen. Dieſe Erklärung des Skepticismus gehet nicht, wie Stäudlin (Th. 1. S. 14.) meint, nur auf eine gewiſſe Gattung deſſelben, der aus einer gewiſſen beſondern Quelle entſpringt, ſondern es iſt die Erklärung des Skepticismus überhaupt in ſubjectiver Bedeutung, und Sextus und Hume, die beiden gröfsten Repräſentanten des Skepticismus, gingen nicht von einer ſorgfältigen Kritik des Erkenntnifsvermögens aus, wie wir ſehen werden, und eben ihr Dogmatismus und falſcher Empirismus ſtürzte ſie in einen allgemeinen Skepticismus (L. 130.) So ſchädlich nun aber auch dieſer Skepticismus iſt, ſo nützlich und zweckmäſsig iſt doch die ſkeptiſche Methode. Unter dieſer Methode verſteht Kant die Art, etwas als ungewifs zu behandeln und auf die höchſte Ungewifsheit zu bringen. Die Abſicht dieſer Methode iſt nehmlich, der Wahrheit auf dieſem Wege auf die Spur zu kommen. Dieſe Methode iſt alſo eigentlich eine bloſse Suſpenſion des aſſertoriſchen Urtheilens, bis daſs die Wahrheit entdeckt iſt, und man zur Möglichkeit einer unumſtöſslichen Aſſertion gelangt. Sie iſt dem kritiſchen Verfahren ſehr nutzlich, worunter diejenige Methode des Philoſophirens zu verſtehen iſt, nach welcher man die Quellen ſeiner Behauptungen oder Einwürfe unterſucht. Dieſe Methode iſt die einzige, welche ſichere Hoffnung giebt, zur Gewiſsheit zu gelangen, ſ. Methode, critiſche, Antithetik, 6 und Diſciplin, 7. ff. In der Mathematik und Phyſik hat man den Skepticismus zwar auch anwenden wollen, aber mit wenigem Glück. Nur diejenige Erkenntnifs hat ihn veranlaſſen können, die weder mathematiſch noch empiriſch iſt, die rein philoſophiſche. Der abſolute Skep-

ticismus, von dem in dieſem Artikel die Rede iſt, giebt alles für Schein aus, und unterſcheidet ſich dadurch von der ſkeptiſchen Methode, welche in der Mathematik und Phyſik nicht ſtatt findet. Der erſtere widerſpricht ſich ſelbſt; denn er unterſcheidet Schein von Wahrheit uud muſs mithin doch ein Merkmal des Unterſchiedes haben, folglich ein Erkenntniſs der Wahrheit vorausſetzen (L. 131.).

3. Xenophanes, der Stifter der eleatiſchen Philoſophie, in Kolophon, einer berühmten Stadt in Kleinasien, um dieſelbe Zeit als Pythagoras gebohren, der aber zu Elea oder Velia, einer damals nicht längſt geſtifteten Pflanzſtadt der Phocäer in Unteritalien lebte, ſoll ſowohl zu dem Skepticismus *) als zu dem Rationalismus den Grund gelegt haben (Tennemann, Geſch. der Phil. 1. B. S. 165.); er legte aber wohl eigentlich den Grund zu jener heilſamen ſkeptiſchen Methode, die wir überhaupt bei den Eleatikern, dieſen vortrefflichen Denkern finden, und die, vom Skepticismus ſehr unterſchieden, gar nicht zu verwerfen iſt. Daſs er nicht Skeptiker war, dafür bürgen ja ſeine dogmatiſchen Behauptungen: alles, was iſt (nehmlich die Subſtanz), iſt ewig, unveränderlich, ewig dauernd; und, es iſt nur Ein Gott möglich, welcher ewig, Eins und ſich durchgängig ähnlich und gleich iſt. Seine ſkeptiſche Methode aber zeigt ſich in ſeiner Antithetik (ſ. Antithetik, 6.); denn er ſtellte folgenden Widerſtreit von Behauptungen auf: Gott (oder die Welt, denn beide faſste er in Eine Idee unzer-

*) Diogenes von Laerte hält ihn (im Pyrrho) darum für einen Skeptiker, weil er geſagt habe: Niemand weiſs was Gewiſſes, noch wird es jemals erkunden.

trennlich zuſammen: Die Welt iſt Gott, Gott iſt die Welt) iſt weder grenzenlos noch begrenzt: weder unbeweglich noch beweglich, ſ. Oppoſition, dialektiſche. Dieſer Widerſtreit wurde zwar nach einer kleinen Schrift vom Ariſtoteles (*de Zenone, Xenophane et Gorgia*) dem Zeno zugeſchrieben, welcher Meinung auch Kant (C. 530), und mit ihm ich in der eben angeführten Stelle dieſes Wörterbuchs, gefolgt iſt; allein Fülleborn (*Liber de Xenophane, Zenone et Gorgia Ariſtoteli vulgo tributus, paſſim illuſtratus, Halae* 1789, 4.), Tiedemann (Geiſt der ſpecul. Philoſ. Th. 1. S. 143. f.) und Tennemann (a. a. O. S. 153. *) f.) haben gezeigt, daſs das dritte und vierte Kapitel dieſes Bruchſtücks nicht Philoſopheme des Zeno, ſondern des Xenophanes enthalte. Spalding aber hat bewieſen (*Commentarius in primam partem libelli de Xenophane, Zenone et Gorgia, Berol.* 1793.), daſs in den beiden erſten Kapiteln vom Meliſſus die Rede ſei. Eben ſo wenig war Parmenides, des Xenophanes Freund und Schüler, ein Skeptiker; denn er erklärte ja die Vernunft für untrüglich und unabhängig von dem Zeugniſs der Sinne. Heraklit, zu Epheſus gebohren, lebte um die 70. Olympiade und war in ſeinen Jünglingsjahren ein Skeptiker, allein im Alter war er der gröſste Dogmatiker; dort behauptete er, nichts zu wiſſen, hier war er überzeugt, alles zu wiſſen. Gorgias ſchnitt zwar dem menſchlichen Verſtande jede Ausſicht auf reale Erkenntniſs ab; allein er war dennoch kein Skeptiker, ſondern ein dogmatiſcher Sophiſt, der ſogar den Dünkel hatte, jede Frage auf der Stelle beantworten zu wollen (Tennemann Th. 1. S. 325). Noch weniger ſind, wie die Alten wähnten, Zeno von Elea und Demokrit Skeptiker geweſen.

4. Pyrrho, aus Elis im Peloponnes gebür-

tig, der ſchon im Zeitalter des Ariſtoteles und Epikur lebte, aber erſt ſpäterhin berühmt wurde, war erſt ein Mahler, und unſtreitig der erſte Skeptiker, welcher Aufſehen machte. Er war ein Schüler des Anaxarch, welcher den Demokrit zum Lehrer gehabt hatte. Er verwarf alle Aſſertion im Urtheil, er liefs es ſogar unentſchieden, ob etwas gut oder böſe, recht oder unrecht ſey; und war dabei dennoch ein rechtſchaffener Mann. Alexander der Grofse liefs ihn, in einem Alter von 90 Jahren, hinrichten, weil er den Tod eines Satrapen vom Alexander gefordert hatte. Dieſer Philoſoph war zwar nicht der erſte Lehrer eines vollendeten Skepticismus, aber er ſoll doch denſelben faſslicher und einleuchtender *) abgehandelt haben, als ſeine Vorgänger (*Sext. Emp. Hyp. I*, 3.). Daher nannten ſich ſeine Schüler nicht nur Skeptiker, d. i. Forſchende (nach der Wahrheit), Aporetiker, d. i. Zweifler, Ephektiker, d. i. Zurückhaltende (den Beifall) und Zetetiker, d. i. Suchende, ſondern auch Pyrrhonier. Ein gewiſſer Theodoſius aber trieb den Skepticismus ſo weit, daſs er die Namen Pyrrhonier und Pyrrhonismus verwarf, weil wir nie unſre Denkart mit dem Namen der eines Andern ſicher bezeichnen könnten, und überdem der Urſprung des Skepticismus ſich in das grauelte Alterthum verliere. Pyrrho ſelbſt ſchrieb nichts Philoſophiſches, deſto mehr wurden aber ſeine Zweifellehren von ſeinen Freunden und Schülern, von Timon **), Aeneſidemus, Numenius,

*) Σωματικοτερον και ἐκφανεστερον.

**) Ihn nennt Sextus Empirikus: προφητης των Πυρρωνος λογων.

Nauſiphanes in Schriften erklärt (*Diogenes Laert. Pyrrho.*).

5. Timon aus Phlius in Achaia, ein Arzt, war der Schüler und gröſste Verehrer des Pyrrho. Die Hauptſätze ſeines Skepticismus waren:

a. Die Dogmatiker haben keine Wiſſenſchaft begründet (weil ſie die oberſten Grundſätze nicht beweiſen, ſondern vorausſetzen).

b. Die Gegenſtände, deren Erforſchung ſie am angelegentlichſten beſchäftigt hat, ſind für uns nicht erkennbar (nehmlich die Dinge an ſich).

c. Alles Wiſſen iſt zwecklos und entbehrlich, (denn wir können doch nicht erkennen, was an ſich gut oder böſe iſt.). (Tennemann a. a. O. S. 176. ff.)

6. Aeneſidemus, ein Kreter, und Zeitgenoſſe des Cicero, ſtand zu Alexandrien auf und gab dem Skepticismus neues Anſehen. Er ſcheint ihn zuerſt in ein Syſtem gebracht zu haben, denn er ſchrieb ein ſyſtematiſches Werk darüber in 8 Büchern. In dem erſten Buche zeigte er den Unterſchied zwiſchen den Pyrrhoniern und Akademikern *) und erklärte die letztern für Dogmatiker. Im fünften Buche ſuchte er alle Cauſalität, die er Aetiologie (Beſtimmung einer Urſache) nannte, als einen leeren, nichtigen Begriff, aufzuheben. Es iſt zu bedauern, daſs das ganze Werk, bis auf ei-

*) Die Akademiker behaupteten und verwarfen nehmlich vieles dogmatiſch, vertheidigten hie und da ſtoiſche Lehrſätze, und erſchienen im Streite gegen die Stoiker ſelbſt als Stoiker. Sie widerſprachen ſich ſelbſt, indem ſie alle Wahrheit aufhoben, und doch behaupteten, es gebe allgemein begreifliche Dinge.

nen Auszug des Photius aus demſelben, verlohren gegangen iſt (Stäudlin, a. a. O. Th. I. S. 299. ff.).

7. Arceſilas oder Arceſilaus, aus Pitane in Aeolien gebürtig, war anfangs zu Athen Peripatetiker. Er ging ſodann zur Akademie über, und ward endlich durch den ſtrengen und hartnäckigen Dogmatismus der Stoiker veranlaſst, eine neue (die mittlere) Akademie zu ſtiften. Dieſe unterſchied ſich von den damals ſich ausbreitenden Pyrrhoniern bloſs durch ihren warmen Parteigeiſt und durch den Dogmatismus in der Behauptung, daſs alles ungewiſs ſey. Arceſilas Hauptſatz war nehmlich: man könne nichts wiſſen, nicht einmal das, daſs man nichts wiſſe, und er unterſchied ſich von den Pyrrhoniern nur dadurch, daſs er obigen Satz aſſertoriſch ausdrückte, die Pyrrhonier aber jede Aſſertion verwarfen (*Cicero Qu. Ac. lib. I*, 12.) Arceſilas zog durch ſeine hinreiſsende Beredſamkeit eine groſse Menge Schüler an ſich, wozu wohl auch ſein treffender und logiſcher Vortrag mitwirkte. Er ſetzte die Stoiker ſelbſt durch ſeine Vorträge in Erſtaunen. Dieſe waren damals noch unerfahren in den Redekünſten, mit welchen Arceſilas Zenos Lehrſätze angriff und ſeinen Zuhörern unwillkührlich Beifall abzwang. Wer ſich mit ihm in einen philoſophiſchen Streit einlieſs, ward überwunden, und die übrigen hörten mit ſtiller Bewunderung zu. Seine Zeitgenoſſen und Mitbürger wollten nichts mehr annehmen, wenn es Arceſilas nicht geſagt hätte (*Cicero Qu. Ac. lib. II*, 18). Seine Stärke in der Beredſamkeit verdankte er groſsentheils dem Studium der groſsen Dichter, beſonders Homers und Pindars, und der Werke Platos. Er war ſehr ſtreng gegen ſeine Schüler, doch erfüllte er ſie ſtets mit Hoffnung. Arceſilas war reich, aber auch auf die edelſte Art wohlthätig. Er ermahnte ſeine Schüler ſelbſt, auch

Digitized by Google

andre Lehrer zu hören. Dieſer Philoſoph blühete um die 120. Olympiade und ſtarb im 75 Jahre ſeines Alters, in der 134 Olympiade. Er hatte die Tugend geübt, die er durch ſeine Raiſonnements ganz ungewiſs gemacht hatte. Was ſeinen Skepticismus betrifft, ſo ſind die Nachrichten des Sextus Empirikus darüber die ausführlichſten und richtigſten. Uebrigens behaupteten im Alterthum viele, er habe nicht dem Skepticismus, ſondern bloſs der ſkeptiſchen Methode angehangen. Allein, ſagt Tiedemann, theils weiſs Cicero davon nichts, theils bauet Sextus auf dieſe Nachricht nichts. Arceſilas ſetzte ſeinen Skepticismus hauptſächlich den dogmatiſchen Stoikern entgegen, und es iſt wohl möglich, daſs er nur dieſe mit ſeiner ſkeptiſchen Methode ängſtigen und den Ungrund des Dogmatismus ins Licht ſetzen wollte. Cicero war ein zu ſchlechter Philoſoph, um dieſes auch nur ahnden zu können, und Sextus ſahe dies auch wohl nicht ein (Ständlin B. 2., Per. II. S. 309. ff. Tiedemann B. 2. Haupt. 13. S. 566 ff.).

8. Karneades, gebohren zu Cyrene um die 159. Olympiade, brachte den Skepticismus beſonders zu Athen wieder in Anſehen. Er ſuchte zu zeigen, daſs durchaus kein Vermögen in uns ſei, die Wahrheit zu erkennen, es gebe alſo kein Kriterium der Wahrheit, und nichts ſei gewiſs. Und doch ſind in ſeinen Unterſuchungen der Empfindungen die Gründe enthalten, die allen Zweifel gänzlich umſtürzen und dem Dogmatismus in Griechenland den Sieg über den Skepticismus verſchafften (Tiedemann, a. a. O. Th. II, S. 572. ff.).

9. Im Sextus dem Empiriker erhielt der Skepticismus einen Mann, der ihn in ein vollſtändiges Syſtem brachte. Dieſer Mann iſt unſtreitig der gelehrteſte und geiſtvollſte aller Pyrrhonier geweſen, und hat zu Anfang des dritten Jahrhunderts gelebt. Er hat pyrrhoniſche Hypotypoſen

geſchrieben, die ein vollkommenes und wohlgeordnetes Syſtem des Pyrrhonismus ſind. Im erſten Buche beſchreibt er den ganzen Geiſt des Pyrrhonismus, im zweiten macht er alle Lehren der Logik, im dritten alle Lehren der Phyſik und Moral zweifelhaft. Dogmatiker, ſagt er (*Hypot.* I. 1.), ſind ſolche, welche meinen, die Wahrheit gefunden zu haben, z. B. Ariſtoteles, Epikur, die Stoiker, u. a. m; — Akademiker ſolche, die ſie für unentdeckbar erklären, z. B. Klitomachus und Karneades; — Skeptiker, welche ſie ſuchen. Die Skepſis iſt die Geſchicklichkeit, Phänomena und Noumena einander ſo entgegenzuſetzen, daſs daraus, wegen des Gleichgewichts der Gründe für und wider, die Zurückhaltung alles Beifalls, die er Epoche (ἐποχη), und aus dieſer eine vollkommene Seelenruhe, die er Ataraxie (ἀταραξια) nennt, entſpringt (I, 4.). Das Prinzip der Skepſis iſt: jedem Grunde kann ein anderer eben ſo ſtarker entgegengeſetzt werden; denn dadurch wird, wie wir meinen, allem Dogmatiſiren ein Ende gemacht (I, 6.). Der Skeptiker ſetzt kein Dogma feſt. Zwar pflichtet er denen vermittelſt der Phantaſie ihm aufgedrungenen Eindrücken bei, und wird z. B. wenn es ihm warm oder kalt iſt, nicht ſagen, daſs es ihm nicht warm oder kalt ſei; allein er wird doch nichts wiſſenſchaftlich beſtimmen (I, 7). Der Fehler des Skepticismus beim Sextus liegt aber allerdings darin, daſs er das Erkenntniſsvermögen nicht kritiſirt, ſondern daſs er dogmatiſirt. Denn iſt die Behauptung, daſs die Gemüthsruhe (Ataraxie) aus der Zurückhaltung des Urtheils (Epoche) hervorgehe, und daſs in dieſer Zurückhaltung die ächte Weisheit beſtehe, nicht ein Dogma? Und gelangt er wohl durch Unterſuchung des Erkenntniſsvermögens zu demſelben? Die Erfahrung iſt es vielmehr, die zu der Epoche führen ſoll, nehmlich die Wahrnehmung

a. der Verſchiedenheit unter den Empfindungen der Thiere, da z. B. dem Gelbſüchtigen das gelb erſcheint, was ein anderer mit andern Farben ſieht, ſo werden die Thiere, nach der verſchiedenen Beſchaffenheit ihrer Sinnenwerkzeuge, die Dinge ſehr verſchieden empfinden;

b. der Verſchiedenheit unter den Empfindungen, Neigungen und Urtheilen der Menſchen ſelbſt;

c. der Verſchiedenheit der Sinne, da z. B. in einem Gemählde das dem Auge erhaben zu ſeyn ſcheint, was dem Gefühle platt zu ſeyn ſcheint.

Solche Entgegenſetzungen ſind nun auch in

d. den Umſtänden;

e. den Lagen, Diſtanzen und Oertern;

f. Miſchungen;

g. der Quantität und Compoſition der Objecte;

h. dem Verhältniſs der Objecte zu einander;

i. dem Seltenen und Häufigen;

k. den Einrichtungen, Gewohnheiten, Geſetzen, fabelhaften Glaubensarten und Meinungen der Dogmatiker.

In allem dieſem iſt nicht von Unterſuchung darüber, wie Erkenntniſs möglich iſt, die Rede, ſondern dieſe wird vielmehr aus den Wahrnehmungen und der daraus gefolgerten Annahme, daſs man jedem Grund einen Grund von gleichem Gewicht entgegenſetzen kann, für etwas erklärt, das man wohl immer ſuchen müſſe, aber das in der Erfahrung nie zu finden ſei. Und eben das, daſs er ſolche dogmatiſche Annahmen hatte, d. i. ſolche, die ſich nicht

auf Unterſuchung des Urſprungs unſerer Vorſtellungen und deſſen, was dabei zufällig und nothwendig iſt, und der Möglichkeit jener Entgegenſetzungen, gründeten, ſtürzte ihn in dieſen Skepticismus. Sextus hat überdem 11 Bücher gegen die Mathematiker geſchrieben, die aber eigentlich alles in der Grammatik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Muſik, Aſtrologie, Logik, Phyſik und Ethik zweifelhaft machen ſollen (Staudlin Th. 1. S. 379. ff.).

10. Unter den neuern Skeptikern zeichnete ſich de la Mothe le Vayer aus, der einer der gröſsten und gebildetſten Gelehrten ſeines Zeitalters war. Er ſtarb aber im Jahr 1682. Er war der Erzieher des Herzogs von Anjou, Bruders Ludwig XIV., Richelieus und Mazarins Liebling, und erhielt von dem Publikum den ehrenvollen Namen des franzöſiſchen Plutarchs und Senecas. Vayer bekannte ſich ohne alle Zurückhaltung und Einſchränkung zu dem alten Pyrrhonismus, den er vorzüglich in den Dialogen des Oratius Tubero (*Cinq Dialogues faits à l' imitation des Anciens, par Oratius Tubero. — Nouvelle edition augmentée d' une Refutation de la Philoſophie Sceptique ou Préſervatif contre le Pyrrhoniſme par Mr. L. M. Kahle. A Berlin*, 1744. 8.) vorgetragen hat. Dieſe Schrift athmet ganz den Geiſt der Alten, den Geiſt der Ciceroniſchen Dialogen. Sie iſt durchaus unterhaltend, elagant und lehrreich geſchrieben. Der Verfaſſer beſtimmt dieſe Dialogen nicht eigentlich für das groſse Publikum, ſondern für philoſophiſche Freunde (S. 57.). Die Schrift begreift

a. einen Dialog über die ſkeptiſche Philoſophie — eigentlich eine Lobrede auf ſie. Die Hauptideen ſind aus Sextus. Der zweite Dialog

b. das ſkeptiſche Gaſtmal, eine Nachah-

mung der alten Sympoſien; der dritte Dialog handelt

c. von dem Privatleben; der vierte Dialog

d. von den ſeltenen und erhabenen Eigenſchaften der Eſel dieſer Zeit; der fünfte endlich

e. von der Verſchiedenheit der Religionen.

In dieſem letzten Dialog zeigt Vayer, daſs die Skepſis den Geiſt am beſten zur wahren Religion vorbereiten und der Geheimniſſe des Glaubens fähig machen könne (Stäudlin, a. a. O. Th. 2. S. 73.).

11. Von Hume's Skepticismus ſehe man den Artikel Hume, 3. ff. und Diſciplin, 14. f. Daſs ſein Verfahren keine Kritik, ſondern bloſse Cenſur der Vernunft war, findet man in Diſciplin, 14.

12. Kants Kriticismus ſchränkt nun auf der einen Seite den Skepticismus und auf der andern den Dogmatismus ein, und ſoll alſo nicht, wie verſchiedene behauptet haben, dem Skepticismus, der mit der Metaphyſik kurzen Proceſs macht, das Wort reden. Kants vortreffliche Bemerkungen über den Skepticismus, ſeinen Werth, ſeine Grenzen und ſein Verhältniſs zur kritiſchen Philoſophie findet man im Artikel Diſciplin, 7 — 16. Noch directer und ausführlicher, als Kant ſelbſt, hat Jakob die kritiſche Philoſophie zur Widerlegung des Skepticismus überhaupt und des Humiſchen insbeſondere gebraucht (Kritiſche Verſuche über David Hume's erſtes Buch der Abhandlung über die menſchliche Natur; bei der Ueberſetzung dieſes Werks. Halle 1790. 8.). (Stäudlin, a. a. O. Th. 2. 269. ff.)

13. Der Verfaſſer des Aeneſidemus (Aeneſidemus oder über die Fundamente der von Hrn. Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphiloſophie. Nebſt einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaaſsungen der Vernunftkritik, 1792. 8.) hat zu beweiſen geſucht, daſs Hume's Skepticismus durch die Vernunftkritik im geringſten nicht widerlegt worden ſei. Er behauptet, in der Kritik der reinen Vernunft werde doch das menſchliche Gemüth als der Realgrund (Urſache) der nothwendigen ſynthetiſchen Urtheile ausgegeben, und daraus, daſs wir uns nur das Vermögen der Vorſtellungen als den Grund der nothwendigen ſynthetiſchen Urtheile denken können, gefolgert, daſs das Gemüth wirklich auch der Grund derſelben ſeyn müſſe. Aber der Verfaſſer legt hier Kant etwas zur Laſt, was ganz ungegründet iſt. Denn Kant hat gezeigt, wie das Denken und Erkennen, als Phänomene des innern Sinnes, erfolgen und beſchaffen ſeyn müſſen; weiter nichts. Das Gemüth, als Ding an ſich ſelbſt, iſt nicht erkennbar; aber daſs das Selbſtbewuſstſeyn die Bedingung alles Denkens und Erkennens ſeyn, und daſſelbe auf das Gemüth als ſeine Urſache, in der Erſcheinung, bezogen werden müſſe, iſt wohl nach dem, was Kant darüber geſagt hat, keinem Zweifel unterworfen. Der Verfaſſer des Aeneſidemus irrt ſich bloſs darin, daſs er ſich vorſtellt, Kant rede vom Denken und Erkennen und dem Realgrunde, d. i. der Urſache deſſelben, als von Dingen an ſich; welches ihm wohl nicht eingefallen ſeyn kann. Was wir erkennen können, ſind ja nur Erſcheinungen und Veränderungen in der Sinnenwelt; folglich würde es wohl die unbegreiflichſte Inconſequenz in dem Gedankengange eines ſo ſcharfſinnigen und tiefſinnigen Denkers ſeyn, die man ihm gar nicht einmal zutrauen ſollte, wenn er, wie der Verfaſſer des Aeneſidemus will, behauptet hätte, daſs es

a. einen objectiven Realgrund unſerer Erkenntniſs und eine davon realiter verſchiedene objective Urſache derſelben gebe (unter objectiv verſtehet der V. d. Aen. aber nicht, wie Kant, daſs der Begriff einen Gegenſtand in der Sinnenwelt habe, ſondern daſs ein ſolches Ding an ſich vorhanden ſei). Der V. des Aenesid. giebt daher vor, K. habe den Satz des zureichenden Grundes nicht nur von Vorſtellungen und deren ſubjectiver Verbindung, ſondern auch von Sachen an ſich und deren objectivem Zuſammenhange gebraucht. Kant kennt aber keinen andern objectiven Zuſammenhang für das Denken und Erkennen, als den, der durch Anſchauungen im innern Sinn, und die unbedingten Geſetze für die Erfahrungserkenntniſs der Gegenſtände des innern Sinnes, d. i. für das Denken und Erkennen als Erſcheinungen, möglich iſt. Es iſt daher falſch, daſs gerade das, was Hume in Anſpruch genommen habe, als ausgemacht vorausgeſetzt würde, und, wie der V. des Aeneſid. will:

b. K. meine, wir wären berechtigt, von der Beſchaffenheit eines Etwas in unſern Vorſtellungen auf die objective Beſchaffenheit deſſelben auſser uns (das ſoll heiſsen der Dinge an ſich ſelbſt) zu ſchlieſsen. Dies wäre nur dann wahr, wenn K. von dem Gemüth als einem erkennbaren Dinge an ſich ſelbſt und von dem Denken und Erkennen als intelligibeln Veränderungen des Gemüths ſpräche.

Dieſer ſkeptiſche Gegner der kritiſchen Philoſophie behauptet ferner, das Bewuſstſeyn der Nothwendigkeit, welches unſre Urtheile begleite, ſei kein unfehlbares Zeichen ihres Urſprungs *a priori* aus dem Gemüth. Und warum nicht? Darum, weil daraus, daſs wir uns jetzt etwas nicht anders, als auf eine gewiſſe Art denken und erklären können, nicht folge, daſs wir es uns nie anders würden denken

können. Das wäre freilich richtig, wenn wir es aus dem empiriſchen Bewuſstſeyn hätten, daſs die Vorſtellung nothwendig iſt; allein dieſe Nothwendigkeit iſt ja nicht eine ſolche wie die in der Erfahrung, welche mit den zufälligen Bedingungen einzelner und beſtimmter Erfahrungen wegfällt, ſondern eine ſolche, mit der, umgekehrt, die ganze Erfahrung überhaupt wegfallen würde. Denn gäbe es z. B. keine Cauſalität, ſo gäbe es gar keine Reihe von Folgen und es wäre alles bloſses Spiel der Phantaſie, folglich iſt es unmöglich, daſs ich je anders, als nach dem Geſetz der Cauſalität die Phänomene erkennen kann; ſteht hingegen morgen der Tiſch nicht vor mir, auf dem ich ſchreibe, ſo fällt morgen freilich für mich die Nothwendigkeit weg, ihn zu ſehen. Hieraus folgt aber, daſs das Bewuſstſeyn jener Nothwendigkeit, weil ihr Gegentheil unter keinerlei Bedingung möglich iſt, ein reines Selbſtbewuſstſeyn *a priori* iſt. Man leſe hierüber den Art. Selbſtbewuſstſeyn nach. Der Verf. des Aenes. will endlich die Möglichkeit der Erkenntniſs der Dinge an ſich aus einer präformirten Harmonie der Wirkungen unſers Erkenntniſsvermögens mit den objectiven Beſchaffenheiten der Sachen auſser uns (d. i. der intelligibeln Dinge oder Noumenen, Dinge an ſich) herleiten. Allein die Unmöglichkeit der Erkenntniſs der Dinge an ſich auf dieſem Wege hat K. ſchon gezeigt (C. 167.). S. Kategorie, 57. γ. Noch will der V. des Aen. nicht zugeben, daſs der Skepticismus eine kunſtmäſsige und ſcientifiſche Unwiſſenheit ſei (nach 1.), die in keinem Theile der menſchlichen Einſichten Zuverläſſigkeit und Sicherheit annehme. Das Daſeyn der Vorſtellungen und die Gewiſsheit alles deſſen, was unmittelbar im Bewuſstſeyn ſelbſt vorkommt und durch daſſelbe gegeben iſt, habe noch kein Skeptiker bezweifelt. Wenn aber Pyrrho ſich alles aſſertoriſchen Urtheilens enthält (4), ſo

geht doch ſein Skepticismus wohl auch auf das Wiſſen des Wiſſens, d. i. auf die Vorſtellungen im innern Sinn. Der V. des Aeneſ. hat indeſſen dieſe ſeine ſkeptiſchen Angriffe auf die kritiſche Philoſophie weiter ausgeführt in einer Schrift, die den Titel hat: Kritik der theoretiſchen Philoſophie, von Gottlob Ernſt Schulze, Prof. in Helmſtädt, Hamburg 1801. 2. B. 8. (Stäudlin, a. a. O. Th. 2. S. 288. ff.).

Skrupel,

ſ. Zweifel.

Sokratiſche Methode,

ſ. Methode, dialogiſche.

Solidität,

ſ. Undurchdringlichkeit.

Sollen,

debere, *devoir*, ſ. Regreſſus, 4. Das Sollen drückt die Verknüpfung aus, daſs ein Vermögen in uns auf objective (nicht ſubjectiv beſtimmende Gründe unſrer Handlungen, welche die Natururſachen derſelben ſind, ſondern allgemeingültige) Gründe, die bloſs Ideen ſind, bezogen wird, ſofern ſie dieſes Vermögen beſtimmen können. Dieſes Vermögen heiſst Vernunft, und ſofern wir ein Weſen (den Menſchen) lediglich nach dieſer objectiv beſtimmbaren Vernunft betrachten, kann es nicht als Sinnenweſen betrachtet werden,

ſondern die gedachte Eigenſchaft iſt die Eigenſchaft eines Dinges an ſich ſelbſt (Pr. 153.).

2. Dieſes intelligibele Vermögen kann alſo einem Weſen angehören, das ſelbſt zu den Erſcheinungen gehört, obwohl nicht in ſo fern es dazu gehört. Es iſt uns daher auch nicht möglich, die Möglichkeit dieſes Vermögens, wie nehmlich das Sollen (was doch noch nie geſchehen iſt) die Thätigkeit deſſelben beſtimme und Urſache von Handlungen in der Sinnenwelt ſeyn könne, zu begreifen (Pr. 153.). S. übrigens Freiheit, 26. 39. Gebot u. Imperativ, 3. u. S. 475.

3. Es iſt Niemand, ſelbſt der ärgſte Böſewicht, wenn er nur ſonſt Vernunft zu brauchen gewohnt iſt, der nicht, wenn man ihm Beiſpiele der Ehrlichkeit in Abſichten, der Standhaftigkeit in Befolgung guter Maximen, der Theilnehmung und des allgemeinen Wohlwollens, und noch dazu mit groſsen Aufopferungen von Vortheilen und Gemächlichkeit verbunden, vorlegt, nicht wünſche, daſs er auch ſo geſinnt ſeyn möchte (wenn er nur von Neigungen frei wäre). Das moraliſche Sollen iſt alſo ein eigenes nothwendiges Wollen des Menſchen als Gliedes einer intelligibeln Welt, und wird von ihm nur als von einem Gliede der Sinnenwelt als Sollen gedacht (G. 113.), ſ. Freiheit, 40.

Sollicitation,

ſollicitatio, ſollicitation. Die Wirkung einer bewegenden Kraft auf einen Cörper in einem Augenblick (N. 134.). So iſt die Wirkung, welche durch die laufende Billiardkugel auf eine ruhende, die von der laufenden angeſtoſsen wird, in dem Augenblick des Anſtoſsens (im erſten Anfang der Bewegung) hervorge-

bracht wird, die Sollicitation der ruhenden Kugel durch die ſich bewegende. Die gewirkte Geſchwindigkeit der vorher ruhenden Billiardkugel durch diejenige, welche ſie anſtieſs, d. i. durch die Sollicitation der erſtern, heiſst, in ſo fern ſie als eine in einem Augenblick hervorgebrachte Wirkung betrachtet werden kann (welches bei dem Stoſs der Billiardkugeln nicht der Fall iſt, welche vermöge ihrer Elaſticität immer eine Zeit hindurch auf einander wirken), ein Moment. Da nun aber der Stoſs eine Zeit hindurch wirkt, und nicht bloſs einen Augenblick, ſo kann man die Entſtehung der Geſchwindigkeit als ein Wachſen derſelben durch alle Momente derſelben betrachten, und daher heiſst es das Moment der Acceleration. Dies Moment der Acceleration muſs alſo nur eine unendlich kleine Geſchwindigkeit enthalten, weil ſonſt, weil der Momente unendlich viel ſind, wegen der Continuität der Zeit, der Cörper, wenn das Moment eine endliche obwohl noch ſo kleine Geſchwindigkeit enthielte, eine unendliche Geſchwindigkeit erlangen würde. Denn unendlich viel endliche Geſchwindigkeiten geben eine unendliche Geſchwindigkeit: hingegen unendlich viel unendlich kleine Geſchwindigkeiten geben eine endliche. Eine unendliche Geſchwindigkeit iſt aber nicht möglich, ſondern eine bloſse Idee. Nun iſt zwar eine unendlich kleine Geſchwindigkeit auch nicht möglich, indem ſie auch nur eine Idee iſt; allein ein Moment der Acceleration iſt ebenfalls nur eine Idee, welche wir uns aber doch denken müſſen, um uns die Acceleration durch die Augenblicke der Zeit hindurch verſtändlich zu machen. Ueberdem bekommt die Idee des Unendlichkleinen dadurch eine gewiſſe Realität, daſs bei der Continuität der Zeit wir durchaus uns vorſtellen müſſen, daſs vom Uebergang aus einem Zuſtande in den andern alle Zwiſchenmomente durchlaufen werden; dies liegt in der Natur der Continuität, ſ. Abſprung (N. 134.).

2. Die Sollicitation der Materie durch eine ausdehnende (expanſive) Kraft (z. B. durch eine zuſammengedrückte Luft auf das Gewicht, welches ſie trägt, oder auch umgekehrt) geſchieht jederzeit mit einer endlichen Geſchwindigkeit. Diejenige Geſchwindigkeit kann aber nur unendlich klein ſeyn, die dadurch einem andern Cörper eingedrückt (oder entzogen) wird. Denn die Geſchwindigkeit des bewegenden Cörpers iſt nur eine Flächenkraft. Das heiſst, der Cörper wirkt nur mit der Kraft ſeiner Fläche, die als ein unendlich kleines Quantum von Materie betrachtet werden kann; da nun das Vermögen einer bewegenden Kraft dem Product (Factum) der bewegten Maſſe in ihrer Geſchwindigkeit gleich iſt, ſo muſs hier die Geſchwindigkeit des bewegenden Cörpers endlich ſeyn, ſonſt wäre die Bewegung des bewegenden Cörpers der Bewegung des bewegten Cörpers (z. B. des Gewichts), d. i. einer endlichen Maſſe mit unendlich kleiner Geſchwindigkeit nicht gleich. Dagegen muſs die Sollicitation der Materie durch eine anziehende (durchdringende) Kraft (z. B. der Erde auf den Mond) jederzeit mit einer unendlich kleinen Geſchwindigkeit geſchehen. Und zwar iſt dies der Fall ſowohl mit der Geſchwindigkeit des ziehenden als der des gezogenen Cörpers. Denn hier üben zwei endliche Quanta von Materien auf einander eine bewegende Kraft aus, indem hier nicht eine Flächenkraft auf eine Cörperkraft, ſondern eine Cörperkraft auf die andere wirkt. Da nun das Moment der Acceleration unendlich klein ſeyn muſs, wie im Anfange gezeigt worden iſt, ſo muſs die endliche Maſſe mit einer unendlichkleinen Geſchwindigkeit multiplicirt werden, und alſo eine Anziehung mit endlicher Geſchwindigkeit in einem Augenblick unmöglich ſeyn (N. 135.). S. Hart.

Sonderling,

homme ſingulier. Der Sonderling iſt ein Menſch, der einen Werth darin ſetzt, auſser der Mode zu ſeyn. Der Menſch hat nehmlich einen natürlichen Hang, in ſeinem Betragen ſich mit einem Bedeutenden (das Kind mit dem Erwachſenen, der Geringere mit dem Vornehmern) in Vergleichung zu ſtellen, und ſeine Weiſe nachzuahmen. Ein Geſetz dieſer Nachahmung heiſst die Mode. Der Menſch will nehmlich nicht geringer erſcheinen als andere, und zwar in dem, wobei übrigens auf keinen Nutzen Rückſicht genommen wird, darum ahmt er die bedeutenden Menſchen nach und iſt dann, wie man ſagt, nach der Mode.

2. Sich durch das Beiſpiel der gröſsern Anzahl in der Geſellſchaft knechtiſch leiten zu laſſen, iſt in der That Thorheit. Beſſer aber iſt es doch immer, ein Narr in der Mode zu ſeyn, weil hier doch ein Grund iſt, nehmlich das für ſchön zu halten, was der gröſsern Anzahl gefällt, als ein Sonderling zu ſeyn und darin einen Werth zu ſuchen, ohne allen Grund altväteriſch, d. i. auſser der Mode zu ſeyn, und den vorigen Gebräuchen anzuhängen (A. 193.).

Sophisma,

ſ. Paralogismus.

Sorites,

Kettenſchluſs, Häufelſchluſs, σωρίτης *),

*) *Sexti Empir. Mathem.* 1, 68.

ſorites, acervalis *), *ſorites.* Ein Schluſs, der aus mehrern abgekürzten oder unter einander zu einer Concluſion verbundenen Schlüſſen beſteht (L. 210.). Er kann entweder progreſſiv oder regreſſiv ſeyn, ſ. Reihe, 2. Das Wort Sorites iſt griechiſch, und kömmt vom griechiſchen Wort Soros (σωρος) her, welches einen Haufen bedeutet. Ein progreſſiver Sorites iſt z. B. folgender:

Cajus iſt ein Menſch;
Alle Menſchen ſind endliche Weſen;
Alle endliche Weſen ſind ſinnliche Weſen;
Alle ſinnliche Weſen ſtreben nach Glückſeligkeit;
Alſo ſtrebt Cajus nach Glückſeligkeit.

Ein regreſſiver Sorites wird der vorhergehende, wenn man ihn ſo vorträgt:

Alle ſinnliche Weſen ſtreben nach Glückſeligkeit;
Alle endliche Weſen ſind ſinnliche Weſen;
Alle Menſchen ſind endliche Weſen;
Cajus iſt ein Menſch;
Alſo ſtrebt Cajus nach Glückſeligkeit.

Der progreſſive Sorites heiſst auch der gemeine, der regreſſive aber der umgekehrte oder von ſeinem Erfinder Goclenius, der ihn in ſeiner Einleitung zum Organon des Ariſtoteles vortrug, der Goclenianiſche (Kieſewetter Logik. B. 1. §. 259. S. 494. f.).

2. Die progreſſiven ſowohl als die regreſſiven Soriten können entweder kategoriſche

*) *Cicero de Div. l. II. 4.*

oder hypothetiſche ſeyn. Die kategoriſchen Soriten beſtehen aus kategoriſchen Sätzen, als einer Reihe von Prädicaten, dergleichen waren die beiden Beiſpiele in 1. Die hypothetiſchen Soriten beſtehen aus hypothetiſchen Sätzen, als einer Reihe von Conſequenzen (L. 210.). Folgender iſt z. B. ein regreſſiver hypothetiſcher Sorites:

Wenn der Böſe nicht glücklich wird, ſo kann Cajus nicht glücklich werden;
Wenn Gott das Böſe ſtraft, ſo wird der Böſe nicht glücklich;
Wenn Gott gerecht iſt, ſo ſtraft er das Böſe;
Alſo wenn Gott gerecht iſt, ſo kann Cajus nicht glücklich werden.

Im progreſſiven hypothetiſchen Sorites iſt der Nachſatz der vorhergehenden Prämiſſe der Vorderſatz der nachfolgenden, z. B.

Wenn Gott gerecht iſt, ſo ſtraft er das Böſe;
Wenn Gott das Böſe ſtraft, ſo wird der Böſe nicht glücklich;
Wenn der Böſe nicht glücklich wird, ſo wird Cajus nicht glücklich;
Alſo wenn Gott gerecht iſt, ſo wird Cajus nicht glücklich. (Kieſewetter, a. a. O. §. 262. f. S. 500. f.).

Souverän,

Autokrator, Selbſtherrſcher, *αὐτοκράτωρ, ſummus imperans, ſouverain.* So nennt man die reine Idee von einem Staatsoberhaupt — ein das geſammte Volk vorſtellendes Gedankending (K. 208.). Es muſs daher eine phyſiſche Perſon da ſeyn, welche die

höchſte Staatsgewalt vorſtellt, und dieſer Idee Wirkſamkeit auf den Volkswillen verſchafft. Das Verhältniſs dieſer Idee zum Volkswillen iſt nun auf dreierlei Art möglich: entweder ſo, daſs

a. Einer im Staate über alle; oder ſo, daſs

b. Einige einander Gleiche über alle andere; oder ſo, daſs

c. Alle zuſammen über einen jeden und mithin auch über ſich ſelbſt gebieten. Die Staatsform iſt im

a. Fall autokratiſch; oder

b. ariſtokratiſch; oder

c. demokratiſch.

Monarch aber und Souverän iſt nicht einerlei; denn ein Monarch iſt der, welcher die höchſte Gewalt hat, und den Souverän repräſentirt; der Souverän ſelbſt aber iſt Autokrator, oder Selbſtherrſcher, d. i. der, welcher alle Gewalt hat (K. 208. f.). S. übrigens Staat.

Sparſamkeit,

ſ. Laſter, 11.

Specificationsgeſetz,

Princip der Varietät oder Verſchiedenheit, *lex ſpecificationis ſ. varietatis, loi de la variété.* Dieſen Namen giebt Kant dem logiſchen Princip: daſs man die Varietäten (Arten) nicht ohne Noth auf eine zu kleine Anzahl herabſetzen müſſe, (*entium varietates non temere*

eſſe minuendas). So wenig aus dem von einer Materie erfüllten Raume zu ſehen iſt, wie weit die Theilung derſelben gehen könne; eben ſo wenig iſt aus der Sphäre des eine Gattung bezeichnenden Begriffs zu erſehen, wie weit die Theilung derſelben in Arten zu treiben ſei. Daher jede Gattung verſchiedene Arten, dieſe aber verſchiedene Unterarten erfordert, und da jede der letztern (als Begriff) eine Sphäre hat, ſo verlangt die Vernunft in ihrer ganzen Erweiterung, daſs keine Art für die unterſte an ſich ſelbſt angeſehen werde (C. 683. M. I, 805.).

2. Es muſs alſo auch dieſem logiſchen Geſetz ein transſcendentales Geſetz der Specification zum Grunde liegen, d. i. unſre Vernunft fordert zwar nicht von den Gegenſtänden unſrer Erkenntniſs eine Unendlichkeit der Verſchiedenheiten, legt aber doch dem Verſtande das Geſetz auf, ſo zu forſchen, als wäre eine ſolche unendliche Verſchiedenheit wirklich vorhanden (C. 684. M. I, 806.).

3. Wir können dieſes Geſetz nicht aus der Erfahrung herleiten, denn dieſe kann keine Eröffnungen über den unbegrenzten Fortgang der Erfahrungen geben. In der Erfahrung ſtoſsen wir mit der Specification immer an relative Grenzen der Unterſcheidung des Mannigfaltigen. Daſs abſorbirende Erden (d. i. ſolche, welche ſich mit Säuern zu verbinden im Stande ſind) noch verſchiedener Art *) ſeyn, bedurfte zur Ent-

*) Kant theilt ſie nehmlich noch, wie es gewöhnlich war, in Kalkerden und muriatiſche Erden ein. Allein der reine Kalk iſt keine Erde, ſondern ein Alkali, dies überſahe man bisher nur, weil der Kalk in der Natur nie rein, ſondern immer mit Kohlenſtoffſäure geſättigt, gefunden wird, in welchem Zuſtande er alle alkaliſche Eigenſchaften verloren

deckung einer zuvorkommenden Regel der Vernunft, welche dem Verstande es zur Aufgabe machte, die Verschiedenheit zu suchen; denn wir haben eben sowohl nur unter Voraussetzung der Verschiedenheit in der Natur Verstand, als unter der Bedingung, dass ihre Objecte Gleichartigkeit an sich haben, weil die Beschäftigung des Verstandes eben darin besteht, das Mannigfaltige unter einem Begriff zusammenzufassen. Und hier ist also zugleich der Einwurf gehoben, den Schwab (Preisschrift, S. 119) macht: es sei ein unbewiesener und blofs bittweise angenommener Satz, dass der Stoff der Sinnlichkeit ein Mannigfaltiges sei. Wäre dieser Stoff nehmlich nicht ein Mannigfaltiges, so könnte er der Natur unsers Verstandes nach gar nicht in einen Begriff zusammengefasst, und gedacht werden. Was wir durch die Sinne anschauen sollen, müssen Affectionen derselben (Empfindungen oder Sinnenstoff), und was wir durch den Verstand denken sollen, muss ein Mannigfaltiges dieser Affectionen (d. i. Verstandesstoff) seyn (C. 685. M. I. 807.).

4. Die Vernunft bereitet also dem Verstande sein Feld durch drei Principien zu, d. i. nöthigt ihn durch die Natur ihres speculativen Vermögens, alles, was er erkennen will, nach diesen Principien zu behandeln; nehmlich:

a. durch das Princip der Gleichartigkeit

---

hat. (Trommsdorffs Chemie, B. 1. §. 553. f.) Die Eintheilung der absorbirenden Erden, so wie sie hier Kant macht, ist die nach dem Zustande, worin die Erden in der Natur gefunden werden, nehmlich entweder mit Alkalien oder mit Säuern verbunden. Die letztern heissen muriatische Erden. Die nicht absorbirenden Erden werden entweder mit andern Erden oder mit metallischen Substanzen verbunden, gefunden. (Trommsdorf, a. a. O. §. 597.) ff.

oder Homogeneität; s. Gleichartigkeit und Homogeneität;

b. durch das Princip der Varietät oder Specification; und

c. durch das Princip der Affinität.

Das letztere entspringt durch die Vereinigung der beiden erstern. Wenn man sich nehmlich, als eine Idee, vorstellt: man habe alle höhern Gattungen und niedern Arten, so müfsten zwischen zwei nächsten Arten keine mehr möglich seyn, und diese also so an einander grenzen, dafs die Grenze zwischen beiden zu beiden gehörte; denn alsdann sind alle Mannigfaltigkeiten unter einander verwandt und doch alle verwandten Arten von einander verschieden, sie stammen dann insgesammt durch alle Grade der erweiterten Bestimmung von einer einzigen obersten Gattung ab und sind doch alle mannigfaltig; eine Idee, welcher wir uns in der Natur, in der es nichts Absolutes giebt, nur nähern, aber sie nie erreichen können (C. 685. f. M. I. 808.).

5. Die systematische Einheit unter diesen drei logischen Principien läfst sich auch sinnlich machen, d. i. vor die Anschauung bringen, so dafs sie nicht blofs durch Begriffe gedacht, sondern durch ein Symbol ihr gleichsam der Gegenstand selbst beigefügt, wird; und dieses kann man auf verschiedene, nach Kants Darstellung aber auf folgende, Art bewirken. Man kann jeden Begriff als einen erhabenen Standpunct mit seinem Horizont (Gattung) ansehen. Nun müssen innerhalb dieses Horizontes eine Menge von niedrigern Standpuncten ins Unendliche angegeben werden können, deren jeder wiederum seinen engern Horizont oder Gesichtskreis hat, d. i. jede Art enthält Unterarten. Aber zu verschiedenen Horizonten, d. i. Gattungen, die aus eben so viel Begrif-

fen beſtimmt werden, läſst ſich ein gemeinſchaftlicher Horizont für einen Standpunct, aus welchem man ſie insgeſammt als aus Einem Mittelpunct überſchauet, gezogen denken, bis zu der höchſten Gattung, welche von einem allgemeinen und wahren Horizont für den Standpunct des höchſten Begriffs umſchloſſen wird. Kein Begriff aber iſt als ein bloſser Punct zu betrachten, der gar keinen Horizont hätte (als ein Individuum, denn dies muſs allemal Anſchauung oder die Einheit eines in ſich, der Begriff aber ſtets die Einheit eines unter ſich enthaltenden Mannigfaltigen ſeyn) (C. 686. f. M. I, 809.).

6. Hieraus entſtehen nun folgende zwei logiſche Grundſätze:

a. Es giebt nicht verſchiedene urſprüngliche und erſte Gattungen, die gleichſam iſolirt und, durch einen leeren Zwiſchenraum, von einander getrennt wären, ſondern alle mannigfaltigen Gattungen ſind nur Abtheilungen einer einzigen oberſten und allgemeinen Gattung (*non datur vacuum formarum*);

b. Alle Verſchiedenheiten der Arten grenzen an einander und erlauben keinen Uebergang zu einander durch einen Sprung, ſondern nur durch alle kleineren Grade des Unterſchiedes, dadurch man von einer zu der andern gelangen kann (*datur continuum formarum*). Das heiſst, es giebt keine Arten oder Unterarten in der Natur, die einander (im Begriffe der Vernunft) die nächſten wären, ſondern es ſind noch immer Zwiſchenarten möglich, deren Unterſchied von zweien, zwiſchen welchen ſie liegen, kleiner iſt, als der Unterſchied dieſer beiden von einander; ſ. Affinität (C. 687. f. M. I, 810.).

7. Das Gesetz der Homogeneität also verhütet, dass man sich durch die Mannigfaltigkeit der Naturdinge nicht verleiten lasse, verschiedene ursprüngliche Gattungen anzunehmen, und empfiehlt also die Gleichartigkeit, d. i. alle von einer einzigen ursprünglichen Gattung abzuleiten. Das Gesetz der Varietät schränkt dagegen diese Einhelligkeit wiederum ein, und gebietet Unterscheidung der Unterarten. Das Gesetz der Affinität vereinigt jene beide, indem es bei der höchsten Mannigfaltigkeit dennoch die Gleichartigkeit durch den stufenartigen Uebergang von einer Species zur andern, eine Art von Verwandschaft der verschiedenen aus einem Stamme entsprossenen Zweige anzeigt (C. 688. M. 1, 811.). S. übrigens Affinität, 2. ff.

8. Diese Gesetze geben nun die logische Form eines Systems, z. B. der Natur, dadurch, dass man sich das Besondere (Empirische) mit seiner Verschiedenheit (Varietät), als unter dem Allgemeinen enthalten, denkt. Dazu gehört also

a. eine Classification des Mannigfaltigen (ein Hinaufsteigen durch Vergleichung des Mannigfaltigen zu höhern Begriffen);

b. eine Specification des Mannigfaltigen unter einem gegebenen Begriffe, d. i. die Handlung, vom allgemeinen Begriff zu dem Besondern durch vollständige Eintheilung hinabzugehen, da von der obersten Gattung zu niedrigern (Untergattungen oder Arten) und von Arten zu Unterarten fortgeschritten wird (B. II, 558. f.).

9. Man sollte, anstatt (wie im gemeinen Redegebrauch) zu sagen, man müsse das Besondere

ſpecificiren, ſagen: man ſpecificire den allgemeinen Begriff. Denn die Gattung iſt, logiſch betrachtet, gleichſam die Materie oder das rohe Subſtrat, welches die Natur durch mehrére Beſtimmung zu beſondern Arten und Unterarten verarbeitet, und ſo kann man ſagen: die Natur ſpecificire ſich ſelbſt nach einem gewiſſen Princip (oder der Idee eines Syſtems), nach der Analogie des Gebrauchs dieſes Worts bei den Rechtslehrern, wenn ſie von der Specification gewiſſer rohen Materien reden, oder wenn ſie ein beſchwornes Verzeichniſs des Nachlaſſes eines Verſtorbenen *ſpecificatio jurata* nennen. Es iſt aber klar, daſs dieſe Principien eigentlich dem Vermögen der Vernunft, welches die reflectirende Urtheilskraft heiſst, angehören, das dadurch die Einheit des empiriſchen Mannigfaltigen bewirken will, weil es dafür an gegebenen Principien fehlt. Die reflectirende Urtheilskraft könnte es aber ihrer Natur nach nicht unternehmen, die ganze Natur nach ihrer Verſchiedenheit zu claſſificiren, wenn ſie nicht vorausſetzte, die Natur ſpecificire ſelbſt ihre transſcendentalen Geſetze nach irgend einem Princip, nehmlich dem, daſs die Natur auch dem Vermögen der Urtheilskraft angemeſſen ſei. So wird denn die Natur, ſofern ſie ſo gedacht wird, daſs ſie ſich nach einem ſolchen Princip ſpecificire, auch als Kunſt angeſehen. Das eigenthümliche Princip der Urtheilskraft iſt alſo: die Natur ſpecificirt ihre allgemeinen Geſetze zu empiriſchen, gemäſs der Form eines logiſchen Syſtems zum Behuf der Urtheilskraft (P. II. 579. f.). S. Zweckmäſsigkeit, Schluſs und Heautonomie, 3.

Speculative Erkenntnifs,

f. Erkenntnifs, ſpeculative.

Spiel.

lufus, jeu. Das Spiel iſt eine Beſchäftigung, die für ſich ſelbſt angenehm iſt (U. 175.). Die Arbeit iſt nehmlich eine Beſchäftigung, die für ſich ſelbſt unangenehm, und nur durch ihre Wirkung (z. B. den Lohn) anlockend iſt. Das Spiel hingegen macht durch ſich ſelbſt und ohne alle Rückſicht auf eine Wirkung Vergnügen. So ſieht man die Kunſt als ein Spiel an, und unterſcheidet ſie daher als frei von dem Handwerke oder der Lohnkunſt, ſ. Handwerk. Doch iſt in allen freien Künſten auch etwas Zwangsmäſsiges oder Mechaniſches, es läſst ſich daher nicht aller Zwang von ihnen wegnehmen, und diejenigen befördern ſie ſehr ſchlecht, welche ſie aus Arbeit in bloſses Spiel verwandeln wollen (U. 175. f.).

2. Die Empfindungen vergnügen unmittelbar durch ihr wechſelndes freies Spiel (daſs ſie keine Abſicht zum Grunde haben, die auf eine Regel einſchränkt), weil es das Gefühl der Geſundheit befördert; wir mögen nun in der Vernunftbeurtheilung an dem Gegenſtande dieſes Spiels und ſelbſt an dieſem Vergnügen ein Wohlgefallen haben oder nicht; und dieſes Vergnügen kann bis zum Affect ſteigen, obgleich wir an dem Gegenſtande ſelbſt kein dem Grade dieſes Vergnügens proportionirtes Intereſſe nehmen. Dieſe Spiele der Empfindungen können eingetheilt werden, in das

a. Glücksſpiel;

b. Tonſpiel; und

c. Gedankenſpiel.

Das erſtere fordert ein Intereſſe, es ſeie der Eitelkeit (wie beim Schachſpiel) oder des Eigennutzes (wie beim Kartenſpiel); das Intereſſe am Spiel ſelbſt iſt aber gröſser; das zweite fordert bloſs den Wechſel der Empfindungen, deren jede ihre Beziehung auf Affect hat und äſthetiſche Ideen rege macht; das dritte entſpringt bloſs aus dem Wechſel der das Gemüth belebenden Vorſtellungen; ſ. Gedankenſpiel (U. 223. f. M. II. 723.).

3. Daſs die Glücksſpiele vergnügend ſeyn müſſen, ohne daſs man nöthig hat, intereſſirte Abſichten dabei zum Grunde zu legen, zeigen alle unſre Abendgeſellſchaften; denn ohne Spiel kann ſich beinahe keine unterhalten. Die Affecten (Hoffnung, Furcht, Freude, Zorn, Hohn) ſpielen dabei. Das Glücksſpiel iſt aber kein ſchönes Spiel, denn es fordert noch ein anderes Intereſſe, Muſik aber und Stoff zum Lachen ſind zweierlei Arten des Spiels mit äſthetiſchen Ideen, oder auch Verſtandesvorſtellungen, wodurch am Ende nichts gedacht wird, und die bloſs durch ihren Wechſel, und dennoch lebhaft vergnügen können (U. 224. M. II. 724.).

4. Die Belebung in dieſen beiden letzten Spielen iſt bloſs cörperlich, ob ſie gleich von Ideen des Gemüths erregt wird, ſie geſchieht nehmlich durch eine jenen Spielen correſpondirende Bewegung der Eingeweide. Nicht die Beurtheilung der Harmonie in Tönen oder Witzeinfällen, die mit ihrer Schönheit nur zum nothwendigen Vehikel dient, ſondern das beförderte Le-

bensgeſchäft im Cörper, der Affect, der die Eingeweide und das Zwerchfell bewegt, mit einem Wort das Gefühl der Geſundheit, welche ſich ohne ſolche Veranlaſſung ſonſt nicht fühlen läſst, machen das Vergnügen aus, welches man daran findet, daſs man dem Cörper auch durch die Seele beikommen und dieſe zum Arzt von jenem brauchen kann (U. 224. f.). S. übrigens Gedankenſpiel, auch Weinen und Gemüthszuſtand.

Kant. Critik der Urtheilskr. 1. Th. §. 43. 3. S. 175. f. — § 53. Anmerk. S. 223. ff.

Spinozismus,

ſ. Fatalismus, 11. und Fatum, 16. ff. Unter dieſem Namen verſteht man den Lehrbegriff, daſs das Weltganze ein Inbegriff vieler einer einigen einfachen Subſtanz inhärirenden Beſtimmungen ſei. Er iſt nur eine beſtimmtere Erklarung des Pantheismus, und leiſtet das nicht, was er leiſten ſoll, ſ. Fatum, 18. f. und Zweckmäſsigkeit.

2. Der Urheber dieſes Lehrbegriffs war Benedict von Spinoza, ein Portugieſiſcher Jude aus Amſterdam und 1632 gebohren, der im Judaismus keine Befriedigung fand, und daher von ſeiner Nation ſehr verfolgt wurde. Er entſagte gänzlich aller poſitiven Religion, ſtudirte des Descartes Philoſophie, und lebte dabei vom Glasſchleifen. Im Jahr 1664, als er ſchon ſeinen neuen Pantheismus Freunden mitgetheilt hatte, gab er eine Erklärung über das Buch des Descartes von den Principien heraus. Den Verfolgungen zu entgehen, lebte er im Haag ganz den Wiſſenſchaften und lehnte ſogar alle Einladungen zum Eſſen ab. Simon van Vries nöthigte ihm eine Penſion von 300 Gulden auf. In ſeinem gan-

zen Betragen war Spinoza muſterhaft, und ſtarb im beſten Lebensalter an der Auszehrung, nehmlich 1677 im 45. Jahr. Seine Schriften ſind jetzt aufs neue herausgegeben worden von Paulus, unter dem Titel: *Bened. de Spinozae Opera quae ſuperſunt omnia curate et c. acceſſionibus nonnullis edidit, vitam auctoris recenſ. de ingenio et ſatis philoſophici, quod indicavit, ſyſtem. diſſeruit Dr. Henr. Eberh. Gottlob Paulus, II. Tomi. Jenae* 1802. 8. *maj.* (Tiedemann Geiſt der ſpec. Phil. B. 6. Hauptſt. 6. S. 203. ff.).

Spiritualismus,

ſpiritualismus, ſpiritualisme. Die Hypotheſe, daſs die vernünftigen Weltweſen auch ohne Cörper lebend vorhanden ſeyn können. Wer behauptet, daſs es Weſen gebe, welche, ohne eine ſinnliche Qualität zu haben, Perſönlichkeit beſitzen, und ohne in irgend einem Ort im unendlichen Raume, der die Erde umgiebt, ſich zu befinden, leben, der bekennt ſich zum Spiritualismus (R. 192. *). Man kann den Spiritualismus eintheilen

a. in den pſychologiſchen, oder, wie er auch genannt werden kann, den Spiritualismus der Perſönlichkeit, welcher annimmt, daſs dieſelbe Perſon, die vorher mit einem Cörper exiſtirte, auch ohne dieſen Cörper da ſeyn könne (oder die Behauptung: die Seele iſt eigentlich der Menſch und eine eigene einfache Subſtanz (*natura ſimplex*) und

b. in den kosmologiſchen, oder, wie er auch heiſsen kann, den Spiritualismus der Gegenwart in einer Welt überhaupt, welcher annimmt, daſs ein Weltweſen vorhanden ſeyn könne, ohne in irgend einem Ort

im unendlichen Raum, der die Erde umgiebt, da zu ſeyn (oder die Behauptung: es giebt denkende Weſen, die ohne Cörper exiſtiren, *naturae ab omni corpore ſecretae, liberae*).

Dieſer Spiritualismus iſt der Vernunft günſtiger als der Materialismus. Denn es iſt unmöglich, ſich eine Materie (etwas, das im äuſsern Sinn iſt) verſtändlich zu machen, welche denkt (Beſtimmungen hat, die nur im innern Sinn ſtatt finden können). Was aber die Hauptſache iſt, ſo wird durch den Materialismus unſere Exiſtenz nach dem Tode der Zufälligkeit ausgeſetzt, weil ſie dann bloſs auf dem Zuſammenhalten eines gewiſſen Klumpens Materie in gewiſſer Form beruhen würde, anſtatt daſs die Vernunft die Beharrlichkeit einer einfachen Subſtanz als auf ihre Natur gegründet denken kann (R. 192. *). S. übrigens Ich, 8. c. und Materialismus, 3.

2. Anaxagoras von Klazomenä, jetzt Kelisman in Ionien, ſ. Anaxagoras, behauptete, ſo weit unſere Nachrichten reichen, zuerſt einen Gott, der mit der Materie nichts gemein habe, alſo den kosmologiſchen Spiritualismus. Wir haben eine Unterſuchung über die Quellen ſeiner Kosmotheologie von Carus (*De Anaxagoreae Cosmo-theologiae fontibus ſcripſit Fr. Aug. Carus, Philoſ. D. et Prof. in Ac. Lipſ. Lipſiae* 1797. 4.), durch die er unter andern einen Beitrag zur Geſchichte der Pſychologie liefern wollte; und eine Abhandlung unter dem Titel: Anaxagoras aus Klazomenä und ſein Zeitgeiſt. Eine geſchichtliche Zuſammenſtellung vom Profeſſor F. A. Carus (Fülleborns Beyträge B. 3. St. 10. S. 162. ff.) In jener Schrift hat Carus zuvörderſt das zuſammengeſtellt und unterſucht, was in den Alten noch vom Anaxagoras über dieſen Gegenſtand zu finden iſt. So ſagte Anaxagoras: Ein Verſtand (*νους, mens, intellectus*) fing an auf

die Elemente der Materie zu wirken. Dieſer Νους (Nus) iſt mit keinen materiellen Theilen vermiſcht (ein unvermiſchtes, reines, einfaches Weſen), das allein von allen abgeſondert und für ſich exiſtirt. Er iſt alſo das allerreinſte, feinſte und ſubtilſte Weſen. Er folgt ſeinem eignen Willen, kann ſich ſelbſt bewegen, und erkennt alles. Es folgt hieraus, daſs Anaxagoras wirklich einen Baumeiſter der Welt gelehrt hat, der eine einfache von allem Materiellen reine Subſtanz ſei. Carus unterſucht ſodann die Quellen dieſer Lehren des Anaxagoras, und zwar zuerſt, was er davon ſeinem eigenen Kopfe zu danken hatte. Anaxagoras leugnete durchaus, daſs die Materie das Vermögen habe, ſich zu verändern, zu bilden und etwas abſichtlich zu machen, und glaubte daher eine andere Kraft mit dieſem Vermögen annehmen zu müſſen. Und dieſe Vorſtellung hatte Anaxagoras ganz aus ſich ſelbſt geſchöpft, indem, wie Carus zeigt, alles, was vorher von Gott gelehrt worden war, weit hinter der Vorſtellung des Anaxagoras von einer immateriellen ſubſtanziellen Vernunft zurückblieb, oder, wenn die Hebräer dergleichen Vorſtellungen hatten, ihm doch nicht bekannt ſeyn konnte.

3. Plato war durch ſeine Unterſuchungen über das Vorſtellungsvermögen in den Stand geſetzt, dem Materialismus nach ſeinen Kräften zu ſteuern. Bei dem Plato bedeutet das Wort Seele (ψυχη) ſogar ein vorſtellendes Weſen ohne Cörper, z. B. die Gottheit. Die Seele iſt nach ihm kein anſchaulicher, ſondern ein denkbarer Gegenſtand (ἀορατον, νοητον), ein Ding an ſich. Sie kann nur durch einen reinen Begriff vorgeſtellt werden. Seine Beweiſe für dieſe Immaterialität der Seele ſind folgende:

a. Sie iſt nicht der menſchliche Cörper; denn der Cörper ſteht mit der Seele in dem Verhältniſs, wie das Werkzeug zu demjenigen, der

ſich deſſen bedient. Nun iſt aber das Werkzeug etwas anders als derjenige, der es zu ſeinen Zwecken gebraucht; alſo iſt die Seele von dem Cörper verſchieden.

b. Sie iſt nicht ein anderer Cörper; denn ſie iſt unſichtbar (ἀοράτον), denkt und erkennt und iſt alſo eine Spontaneität oder Selbſtthätigkeit; ein Cörper aber iſt ſichtbar und eine bloſs leidende Subſtanz.

c. Sie iſt nicht das Reſultat der Zuſammenſetzung cörperlicher Theile, welches die Alten eine Harmonie nannten; denn ſie hat über das Daſeyn in dieſem Leben hinausreichende Begriffe und alſo ein älteres und von dem Cörper unabhängiges Daſeyn; ſie hat überdem Beſchaffenheiten (z. B. die Spontaneität), die nicht in den Beſtandtheilen des Cörpers zu finden ſind.

d. Die Erſcheinungen des innern Sinnes fordern ein eigenes Princip, auch ſtreitet Freiheit, und folglich auch die Moralität mit dem Materialismus.

e. In der Handlungsweiſe der Seele ſelbſt liegt ein Grund für die Immaterialität der Seele. Sie erzeugt nehmlich reine Begriffe, welche etwas Unveränderliches zum Gegenſtande haben. Folglich muſs ſie ſelbſt unveränderlich, und da mit Unveränderlichkeit Einfachheit im Zuſammenhange ſteht, einfach, d. i. immateriell ſeyn.

Plato erklärt in keiner einzigen Stelle, wie man ihm Schuld gegeben hat, beſtimmt und mit klaren Worten die Seele für eine feine Materie; und wenn er auch ſich die Immaterialität der Seele nicht ſo beſtimmt gedacht hat, als hier nach Tennemann (Syſtem der Platon. Philoſ. B. 3. S. 48. ff.) angegeben iſt, ſo darf man ihm doch

das Verdienſt nicht abſprechen, daſs er zuerſt den Begriff der Immaterialität als ein weſentliches Merkmal der Seele angegeben habe. Daſs Plato die Verbindung der Seele mit dem Cörper nicht für nothwendig gehalten habe, iſt auch nicht zu leugnen. Er hielt die Seele für ein denkendes Weſen, welches ohne Sinnlichkeit beſtehen kann; folglich muſste ihm nothwendig der Cörper für etwas Zufälliges erſcheinen, deſſen der eigentliche Menſch gar wohl entbehren könne. Die Seelen haben nach ihm vor dem Cörper exiſtirt, und haben gedacht, ehe ſie mit dem Cörper ſind vereinigt worden. Plato ſchloſs nehmlich von der Priorität gewiſſer Vorſtellungen auf die Präexiſtenz der Seele; eben ſo ſchlieſst er aus der Spontaneität und Immaterialität derſelben auf ihre Fortdauer nach dem Tode. Er nahm die Seelenwanderung als einen Zuſtand der Prüfung und Läuterung an, bis die Seele den höchſten Grad der geiſtigen Cultur erlangt und nicht wieder mit einem ſterblichen Cörper verknüpft werde.

4. Daſs es uncörperliche Weſen giebt, war vor Juſtin dem Märtyrer (gebohren 89 Jahr n. Chriſti Geburt) beſonders unter den Chriſten mehr geglaubt, als bewieſen worden, er ſtellte einige neue Gründe dafür auf. Der Cörper, ſagte er, iſt vernunftlos, nun giebt es aber Vernunft, alſo giebt es etwas uncörperliches. Der Cörper bedarf der Seele zum Leben und Empfinden, nicht aber die Seele des Cörpers, alſo iſt ſie vom Cörper verſchieden. Dieſe Seele iſt Subſtanz, denn der Seele Gegenwart macht den Cörper lebend, ihre Entfernung tödtet ihn, alſo iſt ſie für ſich beſtehend. (Tiedemann Geiſt der ſpec. Phil. Th. 3. S. 173. f.).

5. Erſt Plotin, ein Aegypter, der 205 Jahr nach Chriſti Geburt gebohren wurde, erfand jenen Beweis, der bis jetzt der Spiritualiſten vor-

nehmſte Stütze war. Aller Cörper, ſagte er, iſt leblos; denn wäre er lebend ſo müſste das Leben nur in Einem Theile des Cörpers, oder in mehrern, oder in allen ſeyn; oder es müſste aus der Zuſammenſetzung entſpringen. Iſt es nun in Einem oder einigen oder in allen Theilen, doch in letzterm Fall in jedem für ſich, ſo kömmt es dem Cörper nicht als Cörper oder Zuſammengeſetztem zu. Im Zuſammengeſetzten aber kann es nicht ſeyn, weil die Zuſammenſetzung des Lebenden weder Leben noch Denken hervorbringt. Auch lehrt die Erfahrung, daſs in keinem Elemente von Natur Leben wohnt. Plotin behauptete auch eine Weltſeele, und ob er gleich lehrte, ihre Subſtanz ſei Licht, ſo eignete er doch dieſem Lichte Uncörperlichkeit zu, doch ohne einen Beweis dafür aufzuſtellen. Dieſe Weltſeele, ſagt Plotin, iſt das Weſen und die Quelle aller Seelen in der Welt, ſie ſind alle Ausflüſſe der Weltſeele und immateriell wie dieſe. Seine Beweiſe für die Immaterialität der Seele ſind folgende:

a. Der Cörper wächſt und nimmt ab; nun iſt die Seele durch den ganzen Cörper verbreitet, weil ihre bewegende und empfindende Kraft überall in demſelben wahrgenommen wird; wächſt nun die Seele mit dem Cörper und nimmt ſie mit ihm ab, ſo muſs Seele hinzukommen oder weggehen, allein eine Seele aus Seelen zuſammenſetzen oder in ſolche theilen, ſcheint ungereimt. Alſo muſs Cörper hinzukommen oder weggehen; allein wie wird dieſer belebt, wenn er leblos iſt, wie kann er mit dem vorigen Eins und ſeiner Meinungen theilhaftig werden.

b. Nichts kann empfinden, als was im ſtrengſten Verſtande eins iſt, und ohne alle Zuſammenſetzung aus Theilen; denn was empfinden ſoll, muſs den ganzen Eindruck des Gegenſtandes aufnehmen, das Percipirende muſs überall daſſelbe

ſeyn. Setzt, es habe mehrere Theile: ſo wird entweder jeder ſeine Empfindung für ſich haben, wie wenn ich und du etwas ſehen, folglich wird der eine vom Eindruck des andern nichts wiſſen. Oder, weil der Eindruck auf ein Ausgedehntes gemacht wird, ſo hat die Empfindung ſo viel Theile als das Empfindende. Dann empfindet jeder Theil ſeinen eigenen Eindruck, nichts den Eindruck des Ganzen. Oder, wenn jeder Theil das Ganze empfindet, ſo wird das Ganze vielfach empfunden werden.

c. Iſt das Empfindende Cörper, ſo kann das Empfinden nichts anders ſeyn, als etwas der Eindrückung des Siegels auf Wachs Gleichendes. Nun laſst das, was den Eindruck empfängt, weich ſeyn, ſo bleibt der Eindruck nicht, laſst es hart ſeyn, ſo kann es nicht mehrere Eindrücke aufnehmen.

d. Die Empfindung des Schmerzes zeigt das nehmliche. Soll das empfindende Weſen jeden Schmerz an ſeinem Ort empfinden, ſo muſs es überall einerlei und folglich kein Cörper ſeyn.

e. Die Denkkraft iſt von der Empfindungsfähigkeit weſentlich verſchieden; nun iſt empfinden, etwas durch den Cörper wahrnehmen, alſo denken, etwas nicht durch den Cörper wahrnehmen. Die Seele kann demnach durchaus nicht Cörper ſeyn.

f. Die Denkkraft giebt uns Begriffe vom Einfachen und Immateriellen, es iſt aber widerſprechend, daſs das Zuſammengeſetzte und Cörperliche etwas Einfaches und Uncörperliches denken ſollte.

Endlich behauptete Plotin auch die Möglichkeit der Exiſtenz der Seele ohne Cörper und die

Unſterblichkeit derſelben (Tiedemann Geiſt der ſpec. Philoſ. Th. 3. S. 292. ff.).

6. Von Plotin an bekannten ſich die Alexandriniſchen Philoſophen zur Lehre von der uncörperlichen Natur der Seele; aber erſt Auguſtin bedient ſich wieder ganz neuer Beweiſe dafür. Sie lauten ſo:

a. Eine Linie, oder ein Punct, iſt nichts Cörperliches. Von dieſem Uncörperlichen hat unſere Seele Begriffe, und kann demnach nicht cörperlich ſeyn. Was uncörperliche Dinge ordnet, muſs ſelbſt uncörperlich ſeyn.

b. Die Seele iſt bei den Empfindungen ganz in jedem Theile des Cörpers, denn jeden Eindruck empfindet die ganze Seele, ſie iſt alſo ganz überall, wo ſie empfindet. Sie empfindet ferner jeden Eindruck an ſeinem eigenen Orte, ohne ſich dahin zu bewegen, folglich iſt ſie ganz an allen Orten, wo eine Empfindung zu Stande kommen kann. Nun kann aber kein Cörper zugleich an mehreren Orten ganz ſeyn; folglich muſs die Seele uncörperlich ſeyn.

c. Durch ſtarke Anſtrengung kann die Seele allen Cörpereindrücken ſich verſchlieſsen. Sie kann mit offenen Augen nicht ſehen, mit unverſtopften Ohren nicht hören, u. ſ. w. Alſo iſt ſie von den Organen weſentlich verſchieden, und ganz anderer Natur, als ein Cörper.

d. Da wir denken, ſo leben und exiſtiren wir. Man kann daran nicht zweifeln, ſonſt würde einen ſelbſt der Zweifel davon überführen; denn wer zweifelt, lebt und exiſtirt. Hiervon iſt alſo unerſchütterliche Gewiſsheit vorhanden; ob aber das denkende Weſen cörperlich ſei oder nicht, iſt nicht ſo gewiſs. Die Seele iſt alſo nichts cör-

perliches, denn ſonſt müſsten wir es ſo gewiſs erkennen und wahrnehmen als unſern Cörper und alles, was zu unſerm Weſen gehört.

e. Daſs die Seele darum, weil ſie mit dem Cörper wächſt, ein Cörper ſeyn müſſe (ſ. Materialismus 5. c.) folgt nicht, ſagt Auguſtin. Wachsthum der Seele beſteht bloſs im Zunehmen an Kräften, und an Vollkommenheiten, welches Wachsthum an Ausdehnung nicht zur nothwendigen Folge hat.

f. Iſt die Seele kein Cörper, ſo iſt ſie ohne alle Ausdehnung. Nun iſt die Seele beſſer als alle Cörper und auch als eine Linie, alſo iſt die Seele nicht ausgedehnt und untheilbar.

g. Der Seele Gegenwart im ganzen Cörper iſt keine räumliche. Gleichwie wir am weit entfernten Firmament die Sonne zu ſehen vermögen, ohne durch das Firmament ſelbſt ausgedehnt zu ſeyn, ſo kann die Seele durch den ganzen Cörper empfinden, ohne ihn räumlich zu erfüllen. Unſere Vernunft, ſagt Auguſtin, iſt ſonder Zweifel edler, als unſer Cörper, weil ſie unveränderlich iſt. Sie iſt alſo eine nie ſterbende Subſtanz, weil der Cörper Subſtanz iſt, und nicht Subſtanz ſeyn, Nicht und alſo ſchlechter ſeyn hieſse, als der Cörper (Tiedemann, a. a. O. S. 499. ff.).

7. Claudian Mamertus gab folgende Gründe für die Unräumlichkeit der Seele:

a. Was im Ganzen ſo groſs iſt, als in allen ſeinen Theilen, nimmt keinen Raum ein; nun iſt aber ſo viel Leben in jedem Theile des Cörpers als im Ganzen, und dies Leben iſt die Seele; folglich u. ſ. w.

b. Das Gedächtniſs iſt eine in keinem Raum eingeſchloſſene Kraft; alſo auch die Seele unräum-

lich und uncörperlich, denn die ganze Seele denkt und erinnert ſich (Tiedemann, a. a. O. S. 549.).

8. Heinrich More, ein Engländer, gebohren 1614, folgerte die Immaterialität der Seele daraus, daſs ihre Vermögen unmöglich Modificationen der Organe ſeyn können. Allein dieſe Immaterialität geht ihm nicht bis zur vollkommenen Einfachheit; alle Seelen ſind ausgedehnt, nur nicht cörperlich und theilbar (Tiedemann. Th. 5. S. 507.).

9. Descartes lehrte: daſs Seele und Cörper weſentlich verſchieden wären; denn, ſagt er, daſs ich bin, weiſs ich, daſs aber etwas Cörperliches ſei, daran kann ich noch zweifeln. Die Seele iſt nach ihm einfach, und ohne alle Ausdehnung, weil ſie von ihrem Daſeyn gewiſs iſt, während ſie am Daſeyn der Cörper zweifelt; der Cörper iſt nur das Werkzeug der Seele, nach welchem ſich die Seele richten muſs, wie ein Künſtler bei ſeinen Arbeiten nach ſeinen Werkzeugen (Tiedemann Th. 3. S. 122. ff.).

10. Bayle (Wörterb. Art. Leucippus, Anm. E.) hat auch einen eigenen Beweis für die Einfachheit der Seele gegeben. Wenn eine Subſtanz, die da denkt, ſagte er, auf keine andere Art Eins wäre, als auf die Art, wie eine Kugel Eins iſt: ſo würde ſie niemals einen Baum ganz ſehen, ſie würde niemals den Schmerz ganz empfinden, den ein Schlag erregt, ſondern jeder einzelne Theil würde nur etwas davon empfinden und nichts das Ganze.

11. Leibnitz ſetzte alles aus einfachen Subſtanzen, die er Monaden nannte, zuſammen, ſ. Leibnitz, V. Die Seele iſt nach ihm eine ſolche Monade, die aber Apperception, Empfindung und Gefühl hat, die Materie hingegen iſt nur die Erſcheinung vom leidenden Zuſtande der Mona-

den. Von der Seele uncörperlichen Natur gab er zweierlei Beweiſe, die ſchlechthin einfache Handlung des Bewuſstſeyns, und die Thätigkeit (Spontaneität) des Denkens (*Leibnitz Oeuvres philoſ. p. 126. Opp T. II. p. I. p. 22. 230*).

12. Wolf (*Pſychologia rat. §. 44. ſqq.*) beweiſet auch, daſs die Seele nicht materiell, oder kein Cörper ſeyn kann. Ein Cörper, ſagt er, kann nicht denken. Denn zum Denken gehört Bewuſstſeyn deſſen, was man denkt, dieſes aber iſt für den Cörper nicht möglich. Alle Veränderung des Cörpers beruhet nehmlich auf Bewegung; ſollte er nun Bewuſstſeyn haben, ſo müſste dieſes in der Bewegung materieller Theile beſtehen, dann wäre aber nichts da, wodurch dieſe Bewegung zum Bewuſstſeyn käme; da wir nun aber beim Denken uns nicht nur der einzelnen Vorſtellungen, ſondern auch der Vergleichung derſelben bewuſst ſeyn müſſen, ſo iſt das Denken für den Cörper unmöglich. Da nun die Seele kein Cörper, und auch keine Eigenſchaft deſſelben ſeyn kann, ſo iſt ſie eine einfache Subſtanz, und gänzlich vom Cörper unterſchieden.

S. über alle dieſe Beweiſe den Art. Immaterialität.

Kant. Relig. 3. St. S. 192. *) f.

Tiedemann. Geiſt der ſpeculativen Philoſophie 6. Bände. Marburg, 1791 — 1797. 8.

Spitzfindigkeit,

leere, eitele Vernünfteleî, *vana argutatio, vaine argutie.* Die Bemerkung der kleinſten Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit (welche Bemerkung Subtilität heiſst), wenn ſie die Erkenntniſs nicht weiter bringt

(A. 123.); oder auch, wenn man mit einer geringern Aufmerkſamkeit und Anſtrengung des Verſtandes denſelben Zweck hätte erreichen können, und man verwendet doch mehr darauf (L. 80.) Sie iſt alſo eine eben nicht unwahre, doch unnütze Verwendung des Verſtandes. So war es eine leere Spitzfindigkeit des Petrus Lamberdus, daſs er die Frage aufwarf und unterſuchte, wie der Ausdruck, Gott iſt Menſch geworden, zu verſtehen ſei, wenn er mit dem Begriff der Philoſophie von Etwas verglichen werde, ob man dann ſagen könne, Gott ſei Etwas geworden, oder er ſei nicht Etwas, das iſt Nichts geworden (Boſſuet fortgeſetzt von Cramer, 7. Th. S. 11.). Solche Unterſuchungen, bei denen der Verſtand einen unnützen Aufwand macht, heiſsen auch Subtilitäten (*nugae difficiles*), die zwar ſchwer ſind, aber zu nichts nützen (L. 80.).

Spontaneität,

ſ. Logik, 1. b.

Spottſucht,

ſ. Tadelſucht.

Sprichwort,

ſ. Vorurtheil.

Spröde,

fragile, caſſant. Spröde heiſst ein ſtarrer Cörper, wenn ſeine Theile nicht können

an einander verſchoben werden, ohne zu reiſsen (N. 89.) — mithin wenn der Zuſammenhang derſelben nicht kann verändert werden, ohne zugleich aufgehoben zu werden. Ein ſolcher Cörper dehnt oder ſtreckt ſich nicht unter dem Hammer; er zerbricht vielmehr unter demſelben. Spröde Cörper heiſsen daher auch zerbrechlich, und wenn ſie ſich durch geringe Kraft in ſehr kleine Theile zertrennen laſſen, zerreiblich (*friabilia*). Beiſpiele ſpröder Cörper ſind Glas, Porcellan, gehärteter Stahl, der Glastropfen, bologneſer Flaſchen, mehrere Cörper in der Kälte (Gehler Phyſ. Wörterb. Art. Spröde).

Spruch,

ſ. Vorurtheil.

Sprung,

im Schlieſsen, *saltus*. Die Verbindung einer Prämiſſe mit der Concluſion, ſo daſs die andere Prämiſſe ausgelaſſen wird (L. 211.). Ein ſolcher Sprung iſt rechtmäſsig (*legitimus*), wenn ein Jeder die fehlende Prämiſſe leicht hinzudenken kann; unrechtmäſsig (*illegitimus*) aber, wenn die Subſumtion nicht klar iſt. Bei einem Sprung im Schlieſsen wird nehmlich ein entferntes Merkmal mit einem Subject ohne Zwiſchenmerkmal (*nota intermedia*) verknüpft. S. Schluſs.

Staat,

civitas, *état*. Das Ganze der Einzelnen im Volke, in Beziehung auf ſeine eigenen Glieder (K. 161); oder, die Vereinigung

einer Menge von Menſchen unter Rechtsgeſetzen (K. 164.).

2. Wenn die Rechtsgeſetze, unter welchen eine Menge von Menſchen vereinigt gedacht wird, als Geſetze *a priori* nothwendig, d. i. aus Begriffen des äuſsern Rechts überhaupt von ſelbſt folgend (nicht ſtatutariſch) ſind, ſo iſt die Form dieſes Ganzen einer Menge von Menſchen die Form eines Staats überhaupt, d. i. der Staat in der Idee. Dies iſt nehmlich die Idee davon, wie ein Staat nach reinen Rechtsprincipien ſeyn ſoll. Dieſe Idee eines Staats ſoll jeder wirklichen Vereinigung zu einem gemeinen Weſen, alſo im Innern, zur Richtſchnur (Norm) dienen. Das gemeine Weſen (*res publica latius ſic dicta*) heiſst der Staat, ſeiner Form wegen, weil er durch das gemeinſame Intereſſe aller, im rechtlichen Zuſtande zu ſeyn, verbunden iſt (K. 161. 164. f.).

3. Staatencongreſs, ſ. Friede, 2.

4. Staatenrecht, ſ. Völkerrecht.

5. Staatenverein, ſ. Friede, 2.

6. Staatsbürger, ſ. Freiheit, geſetzliche.

7. Staatsbürgerrecht, Staatsrecht, (*jus civitatis*, *droit civil*), das Syſtem von Geſetzen für ein Volk (K. 161. Z. 19), ſ. Recht, öffentliches und Völkerrecht.

8. Staatsform, ſ. Souverän und Staatswürden.

9. Staatsklugheitsproblem, ſ. Politiker, 6.

10. Staatsverfaſſung, ſ. Plato, 7. und Anfang, 8.

11. Staatsweisheitsproblem, ſ. Politiker, 6.

12. Staatswürden, diejenigen Würden im Staate, welche als weſentliche Würden aus der Idee eines Staats überhaupt (ſ. Staat, 2.) zur Gründung deſſelben (zu ſeiner Conſtitution) nothwendig hervorgehen (K. 168.). Wenn man den allgemein vereinigten Willen im Staat in Betrachtung zieht, ſo läſst er ſich nur in dreifacher Perſon (*trias politica*, *trinité politique*) denken:

a. die Herrſchergewalt (*poteſtas legislatoria*) oder die des Geſetzgebers (Souveränität);

b. die vollziehende Gewalt (*poteſtas rectoria*) oder die des Regierers (zu Folge dem Geſetz); und

c. die rechtſprechende Gewalt (*poteſtas judiciaria*) oder die des Richters (als Zuerkennung des Seinen eines jeden nach dem Geſetz).

Dieſe drei Gewalten im Staate ſind nun Staatswürden. Sie enthalten das Verhältniſs eines allgemeinen Oberhaupts (der, nach Freiheitsgeſetzen betrachtet, kein Anderer als das vereinigte Volk ſelbſt ſeyn kann) zu der vereinzelten Menge des Volks als Unterthans (des Gebietenden gegen den Gehorſamenden) (K. 165. 168). In der Vereinigung dieſer drei verſchiedenen Gewalten nach Freiheitsgeſetzen beſteht das Heil des Staats oder gemeinen Weſens (*ſalus reipublicae ſuprema lex eſto*). Durch dieſe

drei Gewalten hat auch der Staat ſeine Autonomie, d. i. daſs er ſich ſelbſt nach Freiheitsgeſetzen bildet und erhält (K. 172.).

Kant met. Anf. der Rechtsl. §. 43. ff. S. 161. ff.

Stärke,

ſ. Seelenſtärke.

Statuiren,

ſoutenir. Wenn man den Glauben, woran in ſeine Maximen, entweder der theoretiſchen oder praktiſchen Vernunft, aufnimmt, ohne doch die Möglichkeit oder Wirklichkeit des Gegenſtandes nachweiſen zu können, oder auch nur etwas darüber auszumachen, ſo heiſst das einen ſolchen Gegenſtand ſtatuiren. Mag z. B. ein Richter auch noch ſo wundergläubig in der Kirche ſeyn, im Gerichtshofe ſtatuirt er keine Wunder. So ſtatuirt der ſich aufrichtig Beſſernde keine Wunder in ſeinem Beſſerungsgeſchäft, mögen auch himmliſche Einflüſſe dazu mitwirken. Lavater ſtatuirte, daſs man Wunder bewirken könnte, wenn man recht feſt daran theoretiſch glaube und in dieſem Glauben Gott im Gebet darum bitte (R. 122. *).

Statut,

ſ. Satzung.

Stetigkeit,

ſ. Continuität.

Stiftung,

ſanctio testamentoria beneficii perpetui, *fondation*, iſt die freiwillige, durch den Staat beſtätigte, für gewiſſe auf einander folgende Glieder deſſelben, bis zu ihrem gänzlichen Ausſterben, errichtete wohlthätige Anſtalt (K. A. 21.). Eine ſolche Stiftung heiſst

2. eine ewige Stiftung, wenn die Verordnung zu Erhaltung derſelben mit der Conſtitution des Staats ſelbſt vereinigt iſt (K. A. 21.). Der Staat muſs nehmlich für ewig angeſehen werden. Sie heiſst aber

3. eine fromme oder milde Stiftung, wenn ſie wohlthätige Zwecke, die von der Religion empfohlen werden, zur Abſicht hat, z. B. Wittwenhäuſer, Hoſpitäler und dergleichen. Die Wohlthätigkeit einer Stiftung iſt entweder

a. für das Volk überhaupt gemacht, z. B. die Hoſpitäler und Findelhäuſer; oder

b. für einen nach gewiſſen Grundſätzen vereinigten Theil des Volks, z. B. die Kirchen; oder

c. für einen Stand, z. B. die geiſtlichen und weltlichen Orden; oder

d. für eine Familie und die ewige Fortdauer ihrer Deſcendenten, z. B. die Majorate (K. A. 21. f. K. 186. f.).

4. Von dieſen Corporationen im Staate und ihrem Rechte zu ſuccediren ſagt man nun,

ſie können nicht aufgehoben werden. Der Grund dieſer Behauptung iſt, weil das Vermögen durch Vermächtniſs zum Eigenthum des eingeſetzten Erben geworden ſei, und alſo durch Aufhebung einer ſolchen Verfaſſung Jemanden das Seine genommen werde (K. A. 22.).

5. Die wohlthätige auf dem Staatsvermögen fundirte Anſtalt für Arme, Invalide und Kranke (z. B. in Stiftern und Hoſpitälern) iſt allerdings unablöslich. Wenn aber nicht der Buchſtabe, ſondern der Sinn des Teſtators den Vorzug haben ſoll, ſo können ſich wohl Zeitumſtände ereignen, welche die Aufhebung einer ſolchen Stiftung anräthig machen, wenigſtens der beſtehenden Form derſelben. So hat man gefunden, daſs der Arme und Kranke (den vom Narrenhoſpital ausgenommen) beſſer und wohlfeiler durch eine (dem Bedürfniſſe der Zeit proportionirte) Geldſumme verſorgt werde, als durch die Aufnahme deſſelben in eine dazu geſtiftete Anſtalt. Denn eine ſolche Anſtalt wird durch das dafür nöthige Perſonale koſtbar, beſchränkt die Freiheit der darin lebenden Armen ſehr, dahingegen der Arme für die ihm gereichte Summe ſich einmiethen und verſorgen kann, wo er will und wie er will. Hebt der Staat nun ſolche Anſtalten auf, und wendet das dazu vermachte Geld doch zur Unterſtützung und Verpflegung der Armen an, ſo nimmt er dem zum Genuſs dieſer Stiftung berechtigten Volk nicht das Seine (K. A. 22. f.).

6. Die katholiſche Geiſtlichkeit, welche ſich fleiſchlich nicht fortpflanzt, beſitzt mit Begünſtigung des Staats Ländereien und daran haftende Unterthanen. Dieſe Güter gehören einem geiſtlichen Staate (Kirche genannt) an, welchem ſie die Weltlichen durch Vermächtniſs zum Heil ihrer Seelen hingegeben haben, und ſo hat der Clerus als ein beſonderer Stand ein durch päpſtliche

Bullen hinreichend documentirtes erbliches Beſitzthum. Kann man nun wohl annehmen, daſs dieſes Verhältniſs der Geiſtlichen zu den Laien durch die Machtvollkommenheit des weltlichen Staats geradezu den erſtern könne genommen werden, und würde man damit nicht Jemanden mit Gewalt das Seine nehmen? (K. A. 23.)

7. Die Frage iſt hier: ob die Kirche dem Staat oder der Staat der Kirche als das Seine angehören könne? Denn zwei oberſte Gewalten können einander ohne Widerſpruch nicht untergeordnet ſeyn. Daſs nur die politiſch-hierarchiſche Verfaſſung Beſtand an ſich haben könne, d. i. die Unterordnung der Kirche unter dem Staat, iſt an ſich klar. Denn alle bürgerliche Verfaſſung iſt von dieſer Welt, weil ſie eine irdiſche Gewalt (der Menſchen) iſt, die ſich ſammt ihren Folgen in der Erfahrung documentiren läſst. Die hierarchiſch-politiſche Verfaſſung, d. i. die Unterordnung des Staats unter der Kirche, iſt nicht möglich. Denn das Reich der Gläubigen iſt im Himmel und in jener Welt, und hienieden den Leiden dieſer Zeit und der Obergewalt der Weltmenſchen unterworfen; alſo iſt keine auf jenes unſichtbare Reich ſich beziehende irdiſche Verfaſſung, die zu oberſt die Menſchen beherrſchte und gleichſam alle irdiſche Gewalt der einzigen Gewalt des Gewiſſens und Glaubens an Gott unterwürfe, möglich. Alſo findet nur die erſtere Verfaſſung ſtatt, und die Kirche muſs als etwas dem Staate Zugehörendes angeſehen werden (K. A. 23. f.).

8. Religion (in der Erſcheinung) kann von keiner ſtaatsbürgerlichen Gewalt dem Volk weder aufgedrungen, noch genommen werden. Eben ſo wenig kann (wie es wohl in Groſsbritannien mit der Irländiſchen Nation gehalten wird) der Staatsbürger wegen einer von des Hofes ſeiner unter-

ſchiedenen Religion von den Staatsdienſten und den Vortheilen, die ihm dadurch erwachſen, ausgeſchloſſen werden (K. A. 24.).

9. Wenn nun die Mitglieder einer gewiſſen Kirche eine Stiftung auf ewige Zeiten errichten, durch welche gewiſſe Ländereien nach dem Tode jener Eigenthümer derſelben der Kirche als Eigenthum zufallen ſollen, und der Staat ſich ſo an dieſem oder jenem Theil oder auch ganz der Kirche lehnspflichtig macht: ſo kann der Staat dieſe ihm von der Kirche aufgelegte Laſt beliebig wieder abwerfen. Denn eine ſolche Kirche ſelbſt iſt ein bloſs auf Meinung errichtetes Inſtitut, und wenn die Täuſchung aus dieſer Meinung durch Volksaufklärung verſchwunden iſt, ſo bemächtigt ſich der Staat mit vollem Recht des angemaſsten Eigenthums der Kirche wieder, wiewohl die Lehnsträger des bis dahin beſtandenen Inſtituts für ihre Lebenszeit ſchadenfrei zu halten ſind (K. A. 24. f.).

10. Selbſt Stiftungen für Arme, oder Schulanſtalten, ſobald ſie einen gewiſſen, von dem Stifter nach ſeiner Idee beſtimmten entworfenen Zuſchnitt haben, können nicht auf ewige Zeiten fundirt und der Boden damit beläſtigt werden; ſondern der Staat darf ſie nach dem Bedürfniſſe der Zeit einrichten. Daſs es ſchwerer hält, dieſe Idee allerwärts auszuführen (z. B. etwas an die Stelle des bettelhaften Singens der Currendeknaben zu ſetzen, mit deſſen Ertrag die Unzulänglichkeit des wohlthätig errichteten Schulfonds ergänzt wird), darf Niemanden wundern; denn der Stifter will gemeiniglich in ſeiner Stiftung auch unſterblich ſeyn. Das ändert aber nicht die Beſchaffenheit der Sache ſelbſt und das Recht des Staats, ja die Pflicht deſſelben zum Umändern einer jeden Stiftung, wenn ſie der Erhaltung und dem Fort-

ſchritte deſſelben zum Beſſern entgegen iſt (K. A. 26.).

11. Die Würde, welche den Beſitzer auch ohne beſondere Bedienungen zum Gliede eines höhern Standes macht, iſt der Adel. Auch nennt man die Beſitzer dieſer Würde ſelbſt, als eine Art von Corporation, den Adel eines Landes. Dieſer Adel iſt alſo vom bürgerlichen Stande, d. i. dem, in welchem das Volk iſt, unterſchieden. Er erbt den männlichen Nachkommen an, den weiblichen aber nur im unverheiratheten Stande. Durch die Mannsperſonen geht er aber auch auf das weibliche Geſchlecht unadlicher Geburt in der Ehe über, nehmlich, der adliche Ehemann theilt der unadlich gebohrnen ſeinen Rang mit, aber nicht umgekehrt, ſondern die adlich gebohrne fällt dadurch, daſs ſie einen Unadlichen heirathet, in den bloſs bürgerlichen Stand (des Volks) zurück. Die Frage iſt nun:

a. ob der Souverän eines monarchiſchen Staats einen Adelſtand, als einen erblichen Mittelſtand zwiſchen ihm und den übrigen Staatsbürgern, zu gründen berechtigt ſei. Iſt es dem Recht des Volks gemäſs, einen Stand von gebohrnen Befehlshabern (wenigſtens Privilegirten) über ſich zu haben? Hier kommt es nehmlich nicht auf den Vortheil, ſondern auf das Recht des Souveräns und Volks an. Die Beantwortung dieſer Frage geht nun aus dem Princip hervor:

> Was das Volk (die ganze Maſſe der Unterthanen) nicht über ſich ſelbſt und ſeine Genoſſen beſchlieſsen kann, das kann auch der Souverän nicht über das Volk beſchlieſsen.

Nun iſt ein angeerbter Adel ein Rang, der vor dem Verdienſt vorhergeht, ein Begriff ohne

alle Realität. Denn der Vorfahr konnte ſein Verdienſt doch nicht auf ſeine Nachkommen vererben, ſondern dieſe muſsten es ſich immer ſelbſt erwerben; da die Natur es nicht ſo fügt, daſs das Talent und der Wille zu verdienſtlichen Thaten auch anarten. Weil nun von keinem Menſchen angenommen werden kann, er werde ſeine Freiheit wegwerfen, ſo kann der allgemeine Volkswille zu einem ſolchen grundloſen Prärogativ (das ihm in der Natur ohne allen Grund iſt und keine Realität hat) nicht zuſammenſtimmen, mithin kann der Souverän es auch nicht geltend machen, folglich iſt der Erbadel ein widerrechtlich ertheilter Vorzug. Es iſt nun

b. die Frage: wenn eine ſolche Anomalie in das Maſchinenweſen einer Regierung von alten Zeiten (des Lehnsweſens, das faſt gänzlich auf den Krieg angelegt war) eingeſchlichen iſt, iſt dieſer Stand nun auf ewig begründet, oder hat das Staatsoberhaupt die Befugniſs dieſen Standesvorzug aufzuheben? Nimmt der Souverän, wenn er den Adelſtand als Standesvorzug aufhebt, nicht ſeinem adlichen Unterthan das Seine, was ihm erblich zukommt? Das letztere kann nicht behauptet werden, denn der Adel iſt eine temporäre Zunftgenoſſenſchaft (Corporation) des Staats. Dieſe Staatseinrichtung muſs ſich alſo nach den Zeitumſtänden bequemen, und darf dem allgemeinen Menſchenrechte der Gleichheit in der Geburt, für die er nicht kann, und das ſo lange ſuſpendirt war, nicht Abbruch thun. Denn der Rang des Edelmannes im Staate iſt von der Conſtitution ſelbſt nicht allein abhängig, ſondern iſt nur ein Accidenz derſelben (gehört nicht zur Subſtanz der Conſtitution), was nur durch Inhärenz in dem Staat exiſtiren kann; denn im Stande der Natur giebt es keine Edelleute. Wenn alſo der Staat ſeine Conſtitution abändert, ſo kann der, welcher hiermit jenen Titel und Vorrang einbüſst,

nicht über Beraubung des Seinen klagen. Denn er konnte den Adel nur unter der Bedingung das Seine nennen, dafs die Staatsform fortdauerte, durch welche er den Adel erhielt; der Staat hat aber das Recht, diese Staatsform abzuändern (z. B. in den Republicanismus ohne Adel umzuformen). Der Staat kann aber auch, wenn er seine Constitution nicht ändert, den begangenen Fehler der Stiftung eines Erbadels durch Eingehenlassen und Nichtbesetzung der Stellen (Unterlassung des Adelns) allmählig wiederum gut machen, und so hat er ein Recht, diese Würde provisorisch (bis sie von selbst aufhört) dem Titel nach fortdauern zu lassen (K. 191. ff. K. A. 26. f.).

12. Die Ritterorden (als Corporation, oder auch blofs Rang einzelner, vorzüglich beehrter, Personen) und der Vorzug, gewisse Zeichen derselben zu tragen, geben ebenfalls kein Recht eines ewigen Besitzes. Die Comthureien können, wenn die öffentliche Meinung wegen der Mittel, den Staat durch die Kriegsehre wider die Lauigkeit in Vertheidigung desselben zu schützen, aufgehört hat, ohne Bedenken (doch unter der Bedingung, die lebenden Comthurs zu entschädigen) aufgehoben werden. Da der Grund des Besitzes in der Volksmeinung lag, so ist die Klage unstatthaft, diese Aufhebung sei Beraubung des Eigenthums. Denn sobald jene Volksmeinung erloschen, so mufste auch das vermeinte Eigenthum aufhören. Unter der Erlöschung der Volksmeinung ist aber zugleich die Entstehung einer richtigern Einsicht derer zu verstehen, welche auf die Leitung des Volks durch ihr Verdienst den gröfsten Anspruch haben; es geschieht dies gleichsam nach einer Appellation der bessern Einsicht des Volks und seiner Leiter an den Staat (*a rege male informato ad regem melius informandum*) (K. 184. f. K. A. 27.).

13. Was endlich die Majoratsſtiftung betrifft, nach der in der Reihe der auf einander folgenden Erben immer der nächſte von der Familie der Gutsherr ſeyn ſoll (nach der Analogie mit einer monarchiſch-erblichen Verfaſſung eines Staats, wo immer der nächſte von der regierenden Familie der Landesherr iſt), ſo kann eine ſolche Stiftung mit Beiſtimmung aller Agnaten jederzeit aufgehoben werden, und darf nicht auf ewige Zeiten (gleich als ob das Erbrecht am Boden haftete) fortdauern. Es kann nicht geſagt werden, eine ſolche Stiftung eingehen zu laſſen, ſei eine Verletzung derſelben und des Willens des Uranherrn ſelbſt. Denn der Staat hat auch hier ein Recht, ja ſogar die Pflicht, bei den allmählig eintretenden Urſachen ſeiner eigenen Reform ein ſolches föderatives Syſtem ſeiner Unterthanen nicht weiter aufkommen zu laſſen (K. A. 27.).

Stoff

der Sinnlichkeit. Die Beſtimmung des Vorſtellungsvermögens, ſeiner Sinnlichkeit gemäſs (E. 56.). Die Beſtimmung des Sinnes des Geſichts, wodurch es möglich wird, daſs ich einen Stern ſehe, oder die Empfindung des Sternlichts, iſt z. B. ein ſolcher Stoff der Sinnlichkeit. Dieſer Stoff iſt entweder ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit *a priori*, oder *a poſteriori*. Der erſtere wird uns durch die Beſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit ſelbſt gegeben, z. B. das Mannigfaltige des Raums und der Zeit, welches Form der Anſchauungen und der Sinnlichkeit ſelbſt iſt. Es iſt der Stoff zu den reinen Verſtandesbegriffen, die mit ihnen Schemate bilden (C. 102. 160.*)). Der andere Stoff wird uns empiriſch gegeben.

Den Satz: daſs dieſer Stoff etwas Mannig

faltiges ſei, ſagt Schwab (Preisſchr. S. 154, 13.), hat Kant nicht bewieſen. Reinhold aber habe ihn in ſeiner Theorie des Vorſtellungsvermögens zu beweiſen geſucht, allein dieſer Beweis ſei ihm mislungen. Er habe darum nachher folgenden Beweis verſucht (Beyträge zur Berichtigung der Misverſtändniſſe S. 199.): Durch den Stoff werde das Object vom Subject unterſchieden, ein Ding aber könne von einem andern nur durch die Verſchiedenheit ſeiner Beſtimmungen, d. i. durch die Mannigfaltigkeit ſeiner Merkmale unterſchieden werden. Hierauf antwortet nun Schwab: Zu dieſem Unterſchiede ſei eine einzige Beſtimmung hinreichend, und alſo folge hieraus keine Mannigfaltigkeit der Merkmale. Triumphirend ſetzt nun Schwab hinzu: Man kann überhaupt ſagen, daſs wenn man die Beweiſe prüft, wodurch die kritiſche Philoſophie ihre Fundamentalſätze zu erhärten ſucht, dieſe Philoſophie eben ſo ſchwach, wie jede andere erfunden wird. Allein man muſs ſagen, daſs dieſer Triumph zu frühzeitig ſei, denn Schwab hat nicht daran gedacht, daſs der Natur unſers Verſtandes nach alles Empiriſche wenigſtens zwei Beſtimmungen haben muſs, nehmlich den gemeinſamen Begriff und den ſpecifiſchen Unterſchied.

Der Natur unſers Erkenntniſsvermögens gemäſs müſſen wir uns nehmlich vorſtellen, daſs die Dinge an ſich der Sinnlichkeit dieſen Stoff geben, oder den Grund der Empfindungen enthalten. Denn es iſt die Natur unſers Erkenntniſsvermögens, daſs alle wirkliche Veränderung der Gegenſtände unſrer Erkenntniſs einen Realgrund oder eine Urſache haben muſs, folglich auch die Empfindung in unſern Sinnen. Nun können wir aber dieſen Realgrund des Stoffes ſinnlicher Vorſtellungen (das iſt der Gegenſtände der Sinne) nicht ſelbſt wiederum in Gegenſtänden der Sinne ſuchen,

weil bei dieſen wiederum dieſelbe Frage ſeyn würde. Daher ſieht ſich die Vernunft genöthigt, den endlichen Grund der Empfindungen in etwas Ueberſinnlichem (einer Idee der Vernunft) zu ſetzen, wovon wir aber, ſelbſt vom Daſeyn deſſelben, keine Erkenntniſs haben können. Die Gegenſtände geben als Dinge an ſich den Stoff zu der empiriſchen Anſchauung (ſie enthalten den Grund, das Vorſtellungsvermögen, ſeiner Sinnlichkeit gemäſs, zu beſtimmen), ſagt die Vernunft, und vollendet damit die Antwort auf die Verſtandesnachfrage nach dem Grunde dieſes Stoffs. Zugleich aber hat dieſe Antwort auch für den Verſtand eine gewiſſe Genugthuung, der von dem Stoff der Sinnlichkeit durchaus und mit Recht behauptet, er ſei eine Wirkung, deren Urſache aber nicht in den Sinnen und im Erkenntniſs liegen könne, und doch wie alles Wirkliche eine Urſache haben müſſe. Dieſe Urſache giebt nun die Vernunft her durch die Idee eines Dinges an ſich, von der der Verſtand, aus Mangel eines gegebenen Stoffs, und des Schemas, nichts, und alſo auch nicht einmal das Daſeyn erkennen kann, weil Daſeyn Erfüllung einer beſtimmten Zeit iſt, in der ſich doch das Ding an ſich nicht befindet. Am allerwenigſten aber ſind die Dinge an ſich ſelbſt der Stoff der empiriſchen Anſchauungen, denn Empfindung und ein Ding an ſich ſeyn, iſt ein offenbarer Widerſpruch (E. 55. f.).

2. Mit dieſer Erläuterung iſt der Widerſpruch völlig gehoben, den Eberſtein (Geſch. der Log. und Metaph. B. 2. Zeitr. 2. S. 183. f) in Kants Behauptung hierüber findet. Eberhard hatte nehmlich geſagt: „Raum und Zeit haben auſser den ſubjectiven auch objective Gründe, und dieſe objectiven Gründe ſeien keine Erſcheinungen, ſondern wahre erkennbare Dinge, ihre letzten Gründe ſeien Dinge an ſich.“ Kant ſagte von dieſer Stelle: „welches alles die Kritik buchſtäb-

lich und wiederholentlich gleichfalls behauptet (E. 41. f.). Eberſtein aber ſagte: wie dieſe Lehre mit dem Satze: Vorſtellungen von Dingen, die keine Erſcheinungen ſind, ſind an Erkenntniſs leer (E. 54. f.) harmonirt, iſt wirklich ſchwer einzuſehen. Ein Recenſent in der Jenaer Allg. Lit. Zeit. hätte Kant durch Annahme eines Schreibefehlers zu retten geſucht. Eberſtein aber ſetzte den Ungrund einer ſolchen Rettungsart in einer kleinen Schrift ins Licht. Kant meinte aber offenbar, empiriſche Raumes- und Zeitvorſtellung haben ihren Grund auſser dem Vorſtellungsvermögen und nicht wieder in Erſcheinungen. Das hat allerdings die Kritik buchſtäblich behauptet (C. 522. f.), und den intelligibeln Grund des Stoffs der Erſcheinungen das transſcendentale Object genannt. Die wahren erkennbaren Dinge ſetzt Eberhard in jener Stelle den Erſcheinungen entgegen, und das, will Kant ſagen, habe er auch gethan; und die Vernunft fordere es, den Erſcheinungen einen Grund zu ſetzen, der das wahre Ding an ſich ſei. Nur das Wort erkennbar iſt hier allein ein Stein des Anſtoſses, allein die Stelle E. 54. f. zeigt offenbar, daſs Kant unmöglich kann behauptet haben, daſs die Kritik die Dinge an ſich für erkennbar, im ſtrengſten Sinne des Worts, ausgegeben habe, da er E. 55. ausdrücklich ſagt, daſs wir davon keine Erkenntniſs haben können; alſo hat Kant entweder das Wort erkennbar in Eberhards Stelle überſehen, als er ſagte, die Kritik behaupte daſſelbe; oder, da Eberhard die wahren erkennbaren Dinge den Erſcheinungen entgegenſetzt, ſo verſtand Kant unter den erſtern nicht Dinge, die wir erkennen können, ſondern bloſs Dinge, die nicht erſcheinen, ſondern bloſs durch den Verſtand gedacht werden, ſo daſs erkennbar nichts weiter als das deutſche Wort für intelligibel iſt. So

ſagt Kant an einem andern Ort (R. 26.): Je iſt intelligibele That, bloſs durch Vernunft ohne alle Zeitbedingung erkennbar. Dieſe Stelle, dünkt mich, beweiſet hinlänglich, daſs Kant unter dem Wort erkennbar intelligibel verſtand. Die wahren intelligibeln Dinge ſind aber für uns, und das iſt und bleibt die ewig unumſtöſsliche Lehre der Kritik, für uns nicht, im ſtrengſten Sinne des Worts, erkennbar.

Stoicismus,

moraliſcher, ſ. Glückſeligkeit, 16. und Chriſtenthum, III.

Stolz,

ſ. Hochmuth. Die Eitelkeit, die man dem ſchönen Geſchlecht ſo vielfältig vorrückt, wofern ſie ja an demſelben ein Fehler iſt, iſt nur ein ſchöner Fehler. Denn theils würden die Mannsperſonen übel daran ſeyn, wenn die Frauenzimmer die Schmeicheleien derſelben nicht gern ſähen, theils belebt die Eitelkeit die Reitze des andern Geſchlechts. Es iſt dieſe Neigung ein Antrieb, Annehmlichkeiten und den guten Anſtand zu zeigen und muntern Witz ſpielen zu laſſen, ingleichem durch die veränderlichen Erfindungen des Putzes zu ſchimmern und die Schönheit zu erhöhen. Dagegen mit mürriſchem Tadel loszuziehen, iſt ſehr ungezogen, weil hierin wirklich viel Artiges und nichts Beleidigendes für Andere iſt. Ein hierin gar zu flatterhaftes und gaukelndes Frauenzimmer heiſst eine Närrin, welcher Ausdruck gleichwohl keine ſo harte Bedeutung hat, als Narr vom Manne gebraucht, ſo

gar, dafs es wohl bisweilen eine vertrauliche Schmeichelei anzeigen kann. Man mufs aber jederzeit Eitelkeit und Aufgeblafenheit unterfcheiden; die erfiere fucht Beifall und ehrt gewiffermafsen diejenigen, um deren willen fie fich diefe Bemühung giebt; die zweite glaubt fich fchon im völligen Befitze deffelben, und indem fie keinen zu erwerben ftrebt, gewinnt fie auch keinen; das aufgeblafene Wefen verunftaltet alfo gänzlich den Gefchlechtscharakter des weiblichen Gefchlechts (S. II, 335. f.). Verunzieren demnach einige Ingredienzien von Eitelkeit ein Frauenzimmer nicht, fo veruneinigen fie doch, je fichtbarer fie find, das fchöne Gefchlecht defto mehr unter einander. Sie beurtheilen einander alsdann fehr fcharf, weil eine der andern Reitze zu verdunkeln fcheint. Nehmlich diejenigen, die noch ftarke Anfprüche auf Eroberungen machen, find felten Freundinnen von einander im wahren Verftande (S. II, 337.).

Stofs,

f. Berührung.

Strafe,

τιμωρια, *poena*, *peine*, f. Expofition, 30. So heifst der rechtliche Effect einer Verfchuldung, welcher durchs Gefetz gedrohet ift, fo dafs derfelbe die Bewegurfache zur Unterlaffung der That feyn kann (K. XXIX.), f. Belohnung.

2. Man theilt die Strafen ein in natürliche und richterliche Strafen. Die natürliche Strafe (*poena naturalis*, *peine naturelle*) ift eine folche, dadurch das Laffer fich felbft

beſtraft, z. B. die Unmäſsigkeit beſtraft ſich ſelbſt durch Verkürzung des Lebens, die ſie zur Folge hat; die Beleidigung Andrer im Naturſtand beſtraft ſich ſelbſt, durch die Uebel, die ſie ſich von den Andern zuzieht (K. 196.).

3. Richterliche Strafe (δικη, *poena forenſis*; *peine judiciaire ou humaine*) iſt eine ſolche, dadurch der Richter den Uebertreter des Geſetzes ſtraft, und die der Geſetzgeber für dieſe Uebertretung verordnet hat. Bei dieſer Strafe iſt zuvörderſt die Frage: was hat ſie für einen Zweck. Plato giebt im Geſpräche Gorgias zwei Zwecke an: die Beſſerung des Uebertreters (νουθεσια, *) κολασις, **) ſ. παραινεσις ***) und das Beiſpiel für Andere (παραδειγμα). Taurus, der einen (leider verloren gegangenen) Commentar über den Gorgias geſchrieben hatte, ſetzte noch einen dritten Zweck hinzu: die Vergeltung (τιμωρια) (*Auli Gellii lib. VI. cap. XIV.*). Clemens Alexandrinus (*Pädag. lib. I. cap. VIII.*) macht einen Unterſchied zwiſchen Züchtigung (κολασις) und Beſtrafung (τιμωρια). Die Züchtigung, ſagt er, iſt zur Beſſerung (ἀγαθῶ) und zum Nutzen des Gezüchtigten. Denn ſie iſt die Beſſerung (ἐπανορθωσις) des Widerſtrebenden; ſoll aber nicht Strafe ſeyn. Denn die Strafe iſt die Wiedervergeltung des Uebels, die zum Beſten des Strafenden zugefügt wird. Dieſer Unterſchied iſt aber ſchon vom Ariſtoteles (*Rhetor. lib. I, cap.* X.) angegeben: Es iſt ein Unterſchied, ſagt er, zwi-

*) *Admonitio, réprimande, correction*, Scheltworte.

**) *Caſtigatio, châtiment*, Züchtigung.

***) *Adhortatio, avertiſſement*, Warnung.

ſchen Strafe und Züchtigung; die Züchtigung iſt um des Leidenden willen; die Strafe aber um des Handelnden willen, damit vergolten werde. *) Grotius (*de jure belli ac pacis lib. II. cap. XX. §. VI. 2.*) ſagt: nach meiner Einſicht hat man bei jeder Beſtrafung entweder das Wohl des Schuldigen ſelbſt, oder den Nutzen deſſen, der ein Intereſſe dabei hatte, daſs das Verbrechen nicht begangen wurde, oder endlich überhaupt Jedermanns Vortheil zur Abſicht. Die richterliche Strafe, ſagt hingegen Kant (K. 196.), kann niemals bloſs als Mittel, ein anderes Gute zu befördern, für den Verbrecher ſelbſt **) (als Züchtigung κολασις), oder für die bürgerliche Geſellſchaft, ſondern muſs darum wider den Verbrecher verhängt werden, weil er verbrochen hat. Denn würde der Menſch bloſs zu den Abſichten eines Andern (gingen dieſe auch auf den Verbrecher ſelbſt) gebraucht oder gehandhabt, ſo würde er bloſs als Mittel behandelt und unter die Gegenſtände des Sachenrechts gemengt, wowider ihn ſeine angebohrne Perſönlichkeit ſchützt, ob er gleich die bürgerliche Perſönlichkeit einzubüſsen gar wohl verurtheilt werden kann. Er muſs vorher ſtrafbar befunden werden, ehe noch daran gedacht wird, aus dieſer Strafe einigen Nutzen für ihn ſelbſt oder ſeine Mitbürger zu ziehen. Das Strafgeſetz iſt ein kategoriſcher Imperativ, kein Vortheil kann von der Strafe, die es dictirt, entbinden. Der phariſäiſche Wahlſpruch: „es iſt beſ-

*) Διαφερει δε τιμωρια και κολασις: ἡ μεν γαρ κολασις του πασχοντος ἑνεκα ἐστιν, ἡ δε τιμωρια του ποιουντος, ἱνα ἀποπληρωθῃ.

**) Z. B. weiſe zu machen, wie Plato meint, oder als Heilmittel der Seele (ἰατρεια της ψυχης), wie Plutarch will, welches beides Grotius billigt (a. a. O. §. VII, 1.).

ſer, daſs ein Menſch ſterbe, als daſs das ganz Volk verderbe“ (Joh. 11, 50.), iſt abſcheulich. Denn, wenn die Gerechtigkeit untergeht, ſo hat es keinen Werth mehr, daſs Menſchen auf Erden leben. Was ſoll man alſo von dem Vorſchlage halten: einem Verbrecher auf den Tod das Leben zu erhalten, wenn er an ſich gefährliche Experimente wolle machen laſſen? Ein Gerichtshof würde das mediciniſche Collegium, das dieſen Vorſchlag thäte, mit Verachtung abweiſen. Denn, die Gerechtigkeit hört auf Gerechtigkeit zu ſeyn, wenn ſie ſich für irgend einen auch noch ſo hohen Preis weggiebt (K. 196. f.) Die Strafgerechtigkeit (*juſtitia punitiva*), da nehmlich das Argument der Strafbarkeit moraliſch iſt, (weil das Geſetz iſt übertreten worden), muſs von der Strafklugheit, da es bloſs pragmatiſch iſt (weil das Verbrechen ſoll gehindert werden), unterſchieden werden (K. A. 15.*)).

4. Welche Art aber und welcher Grad der Beſtrafung iſt es, die die öffentliche Gerechtigkeit ſich zum Princip und Richtmaſse mache, nach welchem Princip ſoll ſie die Strafen beſtimmen? Nach keinem andern, als nach einem ſolchen, nach welchem man dem zu Beſtrafenden weder zu viel noch zu wenig thun kann (das Zünglein an der Wage der Gerechtigkeit muſs ſich weder mehr auf die eine noch auf die andere Seite hinneigen). Alſo: was für unverſchuldetes Uebel du einem Andern im Volk zufügſt, das thuſt du dir ſelbſt an. Beſchimpfſt du ihn, ſo beſchimpfſt du dich ſelbſt; beſtiehlſt du ihn, ſo beſtiehlſt du dich ſelbſt; ſchlägſt du ihn, ſo ſchlägſt du dich ſelbſt; tödteſt du ihn, ſo tödteſt du dich ſelbſt *). Nur das Wie-

*) 1 Moſ. 9, 6. 1 Kön. 21, 19. Eſth. 7, 10. Dan. 6, 24. Weish. 18, 5. 3 Moſ. 24, 17. 21.

dervergeltungsrecht (*jus talionis, droit de talion*), da Gleiches mit Gleichem vergolten wird (Weish. 11. 16. 17. Matth. 7, 2.), kann, vor den Schranken des Gerichts, die Qualität und Quantität der Strafe beſtimmt angeben. Alle andere Strafen ſind hin und herſchwankend, und können keine Angemeſſenheit zu dem Spruch der reinen und ſtrengen Gerechtigkeit enthalten. Bei den Iſraeliten ſollte ſogar der Zeuge, der Jemand fälſchlich eines Verbrechens beſchuldigt hatte, die Strafe leiden, welche auf das Verbrechen gelegt war (1. Moſ. 19, 18 — 21.). Wer einen andern an einem Theil ſeines Leibes vorſetzlich beſchädigte oder verletzte, dem ſollte ein Gleiches geſchehen (2 Moſ. 21, 23 — 25. 3 Moſ. 24, 18 — 20.). Es ſcheint zwar, als wenn der Unterſchied der Stände dieſes Princip der Wiedervergeltung: Gleiches mit Gleichem, nicht verſtatte. Allein wenn es auch gleich nicht nach dem Buchſtaben möglich ſeyn kann, ſo kann es doch der Wirkung nach, reſpective auf die Empfindungsart der Vornehmern, immer geltend bleiben. So hat z. B. Geldſtrafe wegen einer Verbalinjurie gar kein Verhältniſs zur Beleidigung, ſondern die Kränkung der Ehrliebe des Beleidigten muſs durch Wehthun des Hochmuths des Beleidigers beſtraft werden. Dies geſchieht, wenn der Beleidiger durch Urtheil und Recht genöthigt wird, dem Beleidigten die That öffentlich abzubitten und ihm (dem Niedrigern) etwa zugleich die Hand zu küſſen. Eben ſo muſs die Kränkung der Ehrliebe und der Schmerz des beleidigten niedern Staatsbürgers, den ſein gewaltthätiger Vornehmer geſchlagen hat, durch Ungemächlichkeit und Wehthun der Eitelkeit des Thäters beſtraft werden. Dies geſchieht, wenn der Beleidiger durch Urtheil und Recht, auſser der Abbitte, noch zu einem einſamen und beſchwerlichen Arreſt verdammt wird. Was heiſst das aber: beſtiehlſt du ihn, ſo beſtiehlſt du dich

ſelbſt? Wer da ſtiehlt, macht aller Anderen Eigenthum unſicher, er beraubt ſich alſo (nach dem Recht der Wiedervergeltung) der Sicherheit alles möglichen Eigenthums. Er hat nichts und kann auch nichts erwerben, will aber doch leben. Dies iſt nun nicht anders möglich, als ſo, daſs ihn Andere ernähren. Weil der Staat ihn aber nicht umſonſt ernähren wird, ſo muſs er dem Staat ſeine Kräfte zu ſolchen Arbeiten überlaſſen, die jener nöthig hat, und der Dieb kommt auf gewiſſe Zeit in den Sklavenſtand (wird zur Karren - oder Zuchthausarbeit verurtheilt). Hat ein Menſch aber gemordet, ſo muſs er ſterben, denn es giebt kein anderes Surrogat zur Befriedigung der Gerechtigkeit. Es iſt keine Gleichartigkeit zwiſchen einem noch ſo kummervollen Leben und dem Tode, alſo auch keine Gleichheit der Wiedervergeltung und des Verbrechens *). Es muſs an dem Thäter der, doch von aller Miſshandlung befreiete, Tod vollzogen werden. Selbſt dann, wenn ſich die bürgerliche Geſellſchaft mit aller Glieder Einſtimmung auflöſete, (z. B. das eine Inſel bewohnende Volk beſchlöſſe auseinander zu gehen, und ſich in alle Welt zu zerſtreuen), müſste der letzte im Gefängniſs befindliche Mörder vorher hingerichtet werden, damit Jedermann das wiederfahre, was ſeine Thaten werth ſind; weil ſonſt das Volk als Theilnehmer **) an der öffentlichen Verletzung

*) Es iſt mir unbegreiflich, wie Bergk (Briefe, 24. Br. S. 224. f.) bei dieſer Stelle fragen kann: alſo muſs der abſichtliche Mörder mit dem unwillkührlichen einerlei Strafe leiden? da doch Kant offenbar nur von dem abſichtlichen Mörder ſpricht. Wie der Staat aber hierbei in das Gebiet des Gewiſſens Eingriffe thut, verſtehe ich gar nicht.

**) Bergk (a. a. O.) fragt hier: kann Schuld auf Jemand anderm haften, als auf dem Thäter? Antwort: Nein. Aber ein Theilnehmer iſt ein Thäter. Das Leben, behauptet Bergk,

der Gerechtigkeit betrachtet werden kann (K. 197. ff.).

5. Durch das Erkenntniſs des Richters auf den Tod iſt auch allein eine ſolche Gleichheit der Strafen möglich, daſs ſie dadurch der innern Bösartigkeit der Verbrecher proportionirlich werden, ſelbſt dann, wenn es nur ein mit dem Tode zu tilgendes Staatsverbrechen (keinen Mord) betrifft. Geſetzt, daſs bei einer Empörung einige aus Pflicht zu handeln vermeinten, andere aus Privatablichten handelten. Das höchſte Gericht habe nun das Urtheil über dieſe Verbrecher ſo geſprochen: ein jeder von ihnen ſolle die Freiheit haben, den Tod oder die Karrenſtrafe zu wählen. Dann bringt es die Natur des menſchlichen Gemüths mit ſich, daſs der ehrliche Mann den Tod, der Schelm aber die Karre wählt. Denn der ehrliche Mann kennt etwas, was er noch höher ſchätzt, als ſelbſt das Leben, nehmlich die Ehre. Der Schelm aber hält das Leben, ſei es auch mit Schande bedeckt, immer für beſſer, als gar nicht zu ſeyn. Der erſtere iſt nun ohne Widerrede weniger ſtrafbar als der andere, und ſo werden ſie durch den über alle gleich verhängten Tod ganz proportionirlich beſtraft, jener gelinde und dieſer hart. Würde hingegen durchgängig auf die Karrenſtrafe erkannt, ſo würde der erſtere zu hart und der andere zu gelinde beſtraft. Ueberdem hat man nie gehört, daſs ein wegen Mordes zum Tode Verurtheilter

---

liege auſser der Grenze aller Wirkſamkeit des Staats, denn es ſei kein Bürgerrecht, Niemand habe ſein Leben in den Schutz des Staats gegeben. Alſo darf den Staatsbürger jeder andere todtſchlagen, ohne daſs der Staat davon Notiz zu nehmen braucht? Denn das Leben ſeiner Bürger iſt ihm ja nicht in den Schutz gegeben; wie kann denn der Mord alsdann überhaupt ein Verbrechen ſeyn, der den Verluſt der Bürgerrechte nach ſich ziehen ſoll?

ſich über die Ungerechtigkeit der Strafe beſchwert hätte. Man müſste denn annehmen, daſs zwar dem Verbrecher nach dem Geſetz nicht unrecht geſchehen ſei, daſs aber die geſetzgebende Gewalt im Staat dieſe Art der Strafe zu verhängen nicht befugt ſei (K. 200. f.).

6. So viel alſo der Mörder (ſie mögen den Mord auch bloſs befohlen, oder auch nur dazu mitgewirkt haben) ſind, ſo viele müſſen auch den Tod leiden. So will es die Gerechtigkeit, als Idee der richterlichen Gewalt nach allgemeinen *a priori* begründeten Geſetzen. Wenn aber die Zahl der Mitſchuldigen (*correi*, *complices*) zu einer ſolchen That ſo groſs iſt, daſs durch ihre Hinrichtung der Staat aufgelöſet werden (in den aller äuſsern Gerechtigkeit entbehrenden Naturſtand übergehen, oder das Gefühl des Volks durch das Spectakel einer Schlachtbank abgeſtumpft werden) könnte: ſo muſs es auch der Souverän in dieſem Nothfall (*caſus neceſſitatis*) in ſeiner Macht haben, den Verbrechern eine andre Strafe ſtatt des Todes zuzuerkennen. Eine ſolche Strafe iſt die Deportation, d. i. die Verbannung in eine Provinz im Auslande, wo der Verbrecher keiner Rechte eines Bürgers theilhaftig wird (K. 208.). Dieſes geſchieht aber nicht nach einem öffentlichen Geſetz, ſondern durch einen Machtſpruch, d. i. einen Act des Majeſtätsrechts (K. 201. f.).

7. Hiervon hat nun Beccaria das Gegentheil behauptet. Dieſer Marcheſe Cäſar Beccaria Boneſano, ein ausgezeichneter Gelehrter zu Mailand, der den 29. Nov. 1794 ſtarb, gab ſchon im 27ſten Jahre ſein berühmtes Werk: Verbrechen und Strafen, heraus. Es erſchien zuerſt italiäniſch im Jahr 1764, aber es folgten in ſechs Monaten noch zwei Ausgaben auf die erſte. Zur dritten Ausgabe machte der Verfaſſer einige wichtige Zuſätze. Ein franzöſiſcher Gelehrter überſetzte

mit den Zuſätzen zu dieſer dritten Ausgabe das Werk ins Franzöſiſche unter dem Titel: *Traité des délits et des peines. Avec des Additions de l'Auteur, qui n'ont pas encore paru en Italien.* 1766. 8. Dieſer Ueberſetzer änderte die ganze Anordnung des Originals, ſetzte aber viel dunkle Stellen ins Licht. Aus dieſer franzöſiſchen Ueberſetzung wurde die erſte deutſche gemacht, weil die italiäniſche Urſchrift noch nicht nach Deutſchland gekommen war. Sie kam heraus zu Hamburg, 1766, und war gut gerathen. Ein Jahr darauf, nehmlich 1767, erſchien zu Ulm eine andere, aus dem Italiäniſchen ſelbſt. Der Ueberſetzer war aber der deutſchen Sprache nicht mächtig, und man iſt daher kaum im Stande, in dieſer Ueberſetzung eine Seite ohne Widerwillen zu leſen. Im Jahr 1778 gab daher der Hofrath Hommel, Prof. ordin. zu Leipzig, eine neue Ueberſetzung aus dem Italiäniſchen, mit Anmerkungen, zu Breslau heraus. Der Ueberſetzer war Phil. Jac. Fladen. Im Jahr 1782 kam heraus: *Bibliotheque philoſophique du Législateur, du Politique, du Juriſconſulte; ou choix des meilleurs diſcours, diſſertations, eſſais, fragmens, compoſés ſur la législation criminelle par les plus célebres Ecrivains, en françois, anglois, italien, allemand, eſpagnol, etc. pour parvenir à la réforme des Loix pénales dans tous les pais, traduits et accompagnés de notes et d'obſervations hiſtoriques. Par J. P. Briſſot de Warville. A. Berlin, T. I.* An der Spitze dieſer Sammlung ſtehet eine neue franzöſiſche Ueberſetzung aus dem Italiäniſchen von Beccarias Werk. Endlich gab J. A. Bergk 1798 daſſelbe von neuem aus dem Italiäniſchen überſetzt heraus, mit Anmerkungen von Diderot, mit Noten und Abhandlungen vom Ueberſetzer, mit den Meinungen der berühmteſten Schriftſteller über die Todesſtrafe, nebſt einer Kritik derſelben und mit einem Anhange über die Nothwendigkeit des Geſchwornen-Gerichts und über die Beſchaffenheit und die Vor-

theile deſſelben in England, Nordamerika und Frankreich, 2. Theile. Leipzig, gr. 8.

In dieſem Werke nun, das in der Lehre von den Strafen Epoche machte, hat Beccaria, aus theilnehmender Empfindelei einer affectirten Humanität (*compaſſibilitas*, *compaſſibilité**)), die Unrechtmäſsigkeit aller Todesſtrafe behauptet (§. 27 oder 28.). Er meint, das Recht, die Menſchen am Leben zu ſtrafen, ſei nicht das, aus welchem die Souveränität und die Geſetze entſpringen. Dieſe Geſetze ſtellen den allgemeinen Willen vor, das Reſultat der Vereinigung der einzelnen Willen. Aber wer wird wohl, fragt Beccaria, dem Andern das Recht haben abtreten wollen, ihm das Leben zu nehmen? und wäre dem auch ſo, wie würde ſich das mit der Unerlaubtheit des Selbſtmords zuſammenreimen? Die Todesſtrafe, behauptet demnach Beccaria hiermit, kann nicht im urſprünglichen bürgerlichen Vertrage enthalten ſeyn; denn da hätte jeder im Volke einwilligen müſſen, daſs man ihm das Leben nehmen ſolle, wenn er etwa einen Andern (im Volke) ermordete; dieſe Einwilligung wird aber Niemand geben, weil das Leben das höchſte Gut iſt, ohne welches man die übrigen nicht beſitzen kann; und es kann ſie auch Niemand geben, weil Niemand über ſein Leben disponiren darf (ſ. Selbſtmord). Allein das ſind alles blo-

*) Kant iſt hier gegen Beccaria nicht ungerecht geweſen, wie Bergk meint (a. a. O. S. 226.). Kant wollte hier den Beccaria ja nicht inhuman behandeln, ſondern nur als erklärender Philoſoph die Sache mit ihrem Namen nennen. Nun iſt es Empfindelei, wenn man in dem Augenblick, da man die Gerechtigkeit der Todesſtrafen beurtheilen will, von dem Zuſtande, worin ſich der Unglückliche befindet, der ſie ganz recht leidet, ſich den Geſichtspunct der Beurtheilung verrücken laſst, und keine wahre, ſondern affectirte Humanität, wenn man dadurch ungerecht gegen Andere wird, die durch den Verbrecher gelitten haben.

ſse Sophiſtereien und Rechtsverdrehungen, wie aus folgenden Betrachtungen deutlich hervorgehet (K. 202.).

§. Strafe erleidet Jemand nicht, weil er ſie, ſondern weil er eine ſtrafbare Handlung gewollt hat; denn geſtraft werden wollen iſt ein Widerſpruch. Sagen: ich will geſtraft werden, wenn ich Jemand ermorde, heiſst entweder: ich will das, was ich nicht will!; oder es heiſst: ich unterwerfe mich den Geſetzen, unter welchen auch Strafgeſetze für Verbrecher ſeyn müſſen. Der das Strafgeſetz dictirt, iſt der heilige Geſetzgeber und alſo eine ganz andere moraliſche Perſon, als der Verbrecher, welcher es übertritt. Obgleich beide hernach in der Erſcheinung eine und dieſelbe Perſon ſind, ſo hat doch nicht dieſe Perſon als Verbrecher, ſondern als Geſetzgeber für den Verbrecher, das Geſetz dictirt. Die reine rechtlich-geſetzgebende Vernunft (*homo noumenon*) iſt es nehmlich, die den phyſiſchen Menſchen als einen allein des Verbrechens fähigen, folglich als eine andere Perſon (*homo phaenomenon*), ſammt allen übrigen in einem Bürgerverein dem Strafgeſetze unterwirft. Mit andern Worten: nicht das Volk (jeder einzelne in demſelben), ſondern das Gericht (die öffentliche Gerechtigkeit) dictirt dem Verbrecher die Todesſtrafe. Es iſt alſo nicht im bürgerlichen Vertrage (Socialcontract) das Verſprechen enthalten, ſich ſtrafen zu laſſen, und ſo über ſich ſelbſt und ſein Leben zu disponiren. Wenn der Befugniſs zu ſtrafen ein Verſprechen des Miſſethäters zum Grunde liegen müſste, ſich ſtrafen laſſen zu wollen, ſo müſste ſich der Verbrecher auch ſelbſt ſtraffällig finden, und ſo ſein eigener Richter ſeyn. Der Hauptpunct des Irrthums (πρωτον ψευδος) dieſes Sophismas beſteht darin: daſs man ſich die Rechtsbeurtheilung mit der Rechtsvollziehung in einer und der-

ſelben Perſon vereinigt vorſtellt, und das eigene Urtheil (der Vernunft) des Verbrechers, er habe den Tod verdient, für einen Beſchluſs ſeines Willens, er wolle ſich das Leben ſelbſt (durch die Hand des Geſetzes) nehmen, anſieht. Der Grund, daſs jede Todesſtrafe, wenn ſie als ein Verſprechen, ſich am Leben ſtrafen zu laſſen, im Bürgerverein enthalten wäre, ein Selbſtmord ſeyn würde, fällt auch ſchon darum weg, weil er zu viel beweiſet; denn alsdann wäre auch jede Strafe, ohne Ausnahme, ein Uebel, das man ſich ſelbſt zufügte und folglich unerlaubt, d. i. es könnten gar keine Strafen und folglich auch keine äuſsere Geſetzgebung möglich ſeyn. Im Bürgerverein gab jeder einzelne ſeinen Willen darein, nicht daſs er, denn damit würde er ſich für einen Verbrecher erklärt haben, ſondern daſs der, welcher ein Verbrecher ſeyn würde, nach dem Wiedervergeltungsrecht geſetzlich, d. i. nach dem Ausſpruch des Richters, ſolle geſtraft werden; weil ohne dieſe Einwilligung gar keine äuſsere Geſetzgebung und alſo kein Staat möglich ſeyn würde; nach dem Wiedervergeltungsrecht iſt aber die Todesſtrafe für gewiſſe Verbrechen die einzig gerechte (K. 202. f.).

9. Es giebt zwei todeswürdige Verbrechen, von denen es zweifelhaft bleibt, ob die Geſetzgebung die Befugniſs habe, ſie mit dem Tode zu beſtrafen. Zu beiden Verbrechen verleitet das Ehrgefühl. Zu dem einen das der Geſchlechtsehre, zu dem andern das der Kriegsehre. Das erſte iſt der mütterliche Kindesmord (*infanticidium maternale*), das andere, der Kriegsgeſellenmord (*commilitonicidium*) im Duell. Da die Geſetzgebung die Schmach einer unehlichen Geburt und den Verdacht der Feigheit nicht wegwiſchen kann, ſo ſcheint es, daſs Menſchen ſich in dieſen Fällen im Naturſtande befinden, und die Tödtung (*homicidium*) nicht todeswürdi-

ger Mord (*homicidium dolosum*) sei. Das unehliche Kind ist, auf der einen Seite, ausser dem Gesetz (denn die Ehe ist der gesetzliche Zustand zur Kinderzeugung), mithin ausser dem Schutz des Gesetzes gebohren, da der Act der Erzeugung und Geburt desselben gesetzlos ist. Es ist in das gemeine Wesen gleichsam eingeschlichen (wie Contrebande oder verbotene Waare, die, wäre es nur nicht ein Mensch, vernichtet oder über die Grenze geschafft werden muss), das gemeine Wesen kann also seine Existenz (weil es auf diese Art nicht existiren sollte) und die Vernichtung desselben (wenn es nur nicht ein Mensch wäre) ignoriren. Das Duell soll dem zum Unterbefehlshaber eingesetzten Krieger (Officier) eine mit Aufhebung des Verdachts der Feigheit verbundene Genugthuung verschaffen, geschieht dieses nun mit der Tödtung des Gegners, so geschieht diese Tödtung (wenn die Duellanten nicht gerade diese Absicht hatten, wie solche, die da sagen: einer von uns beiden muss auf dem Platze bleiben) doch ungern, und kann daher eigentlich nicht Mord (*homicidium dolosum*) genannt werden. Hier kommt also die Strafgerechtigkeit gar sehr ins Gedränge; entweder sie ist grausam und erklärt den Ehrbegriff, (der hier kein Wahn ist, sondern die Ehre als Pflicht betrifft) für nichtig; indem sie die blosse Tödtung (abstrahirt davon, dass freilich absichtliche Menschentödtung an sich ein todteswürdiges Verbrechen ist) als einen Mord straft; oder sie ist nachsichtig und nimmt von dem Verbrechen der absichtlichen Menschentödtung (denn beim Duell kann sie doch erfolgen, und die Duellanten dürfen auch nicht die Absicht haben, einander nicht zu tödten, weil dann der Flecken der Feigheit durch das Duell nicht weggewischt werden würde) die ihm angemessene Todesstrafe weg. Die Auflösung dieses Knotens ist: dass der kategorische Imperativ der Strafgerechtigkeit: die

geſetzwidrige Tödtung eines Menſchen muſs mit dem Tode beſtraft werden, bleibt; die Geſetzgebung ſelber aber (mithin die bürgerliche Verfaſſung) ſo lange noch als barbariſch und unausgebildet anzuſehen iſt, ſo lange noch von Seiten des Volks, wegen der Geſchlechtsehre und Kriegsehre, der Tod für zu hart erklärt wird für eine That, die die vom Staat eingeſetzte Gerechtigkeit doch ganz gerecht mit dem Tode beſtrafen muſs. Die Geſetzgebung bleibt aber ſo lange barbariſch, als noch ein Naturſtand übrig bleibt, für den Kriegsehre kein Wahn iſt, und immer noch die Cultur Ehen mit dem Eintritt der natürlichen Mannbarkeit unmöglich macht. Nur dann, wenn die Geſetzgebung in Vereinigung mit der Cultur jede andere Kindererzeugung auſser der Ehe, als die im Ehebruch, unmöglich macht, kann auch der Verluſt der Geſchlechtsehre nicht mehr zum Kindesmord führen. Denn wer noch auſser der Ehe lebt, und der Unverehlichten durch Schwängerung ihre Geſchlechtsehre raubt, der ſtellt ſie dadurch, daſs er durch richterlichen Ausſpruch für den ehelichen Vater des Kindes und den Ehemann der Geſchwängerten erklärt wird, und im Fall er für die Zukunft nicht als Ehemann mit ihr leben will, doch geſetzlich für unfähig erklärt wird, ein in Anſehung ihrer Keuſchheit unbeſcholtenes Mädchen zur Ehe zu nehmen, wieder her. Alles nach dem Wiedervergeltungsrecht: raubſt du einem Mädchen die Geſchlechtsehre, ſo raubſt du ſie dir ſelbſt, und darfſt folglich nur ſie oder eine auſser der Ehe geſchwängert geweſene ehelichen (K. 204. ff.).

10. Wie wird es aber mit den Strafen gehalten werden, die keine Erwiederung zulaſſen, weil ſie z. B. ſelbſt ein ſtrafbares Verbrechen an der Menſchheit überhaupt ſeyn würden? Auch hier heiſst es, Jeder wird durch das geſtraft,

wodurch er ſündigt (*per quod quis peccat, per idem punitur et idem*). So wird die Nothzüchtigung durch die Caſtration eines weiſsen Verſchnittenen im Serail, die Päderaſtie durch die eines ſchwarzen, die Beſtialität durch Ausſtoſsung aus der bürgerlichen Geſellſchaft auf immer (weil er ſich ſelbſt der menſchlichen unwürdig gemacht) geſtraft. Dieſe Verbrechen heiſsen darum unnatürlich (*contra naturam*), weil ſie an der Menſchheit ſelbſt ausgeübt werden; indem ſie die Menſchheit entweder in unſrer eigenen oder zugleich in Anderer Perſon lädiren, ſ. Laſter, 15. Willkührliche Strafen aber für ſie zu verhängen, iſt dem Begriff einer Strafgerechtigkeit buchſtäblich zuwider, indem die Gerechtigkeit der Strafe eben in der dem Verbrechen vollkommenen Angemeſſenheit derſelben beſteht. Nur dann kann der Verbrecher nicht klagen, daſs ihm unrecht geſchehe, wenn ihm das widerfährt, was er an Andern verbrochen hat (K. A. 15. f.).

11. Unendliche Strafe, ſ. Rechtfertigung, 2.

Streiten,

ſ. Diſputiren, 2. ff.

Studirter,

Litterat, *litteratus, lettré, homme d'étude, homme de lettres.* Die Studirten ſind die, als Inſtrumente der Regierung, von dieſer zu ihrem eigenen Zweck (nicht eben zum Beſten der Wiſſenſchaften) mit einem Amte Bekleideten, welche zwar auf der Univerſität ihre Schule gemacht ha-

ben müſſen, allenfalls aber Vieles davon (was die Theorie betrifft) auch können vergeſſen haben, wenn ſie nur ſoviel, als zu Führung eines bürgerlichen Amts erforderlich iſt, übrig behalten haben. (F. 5.). Man kann dieſe Studirten auch Geſchäftsleute oder Werkkundige der Gelehrſamkeit nennen; ſie ſind von den eigentlichen Gelehrten zu unterſcheiden, welche die der Gelehrſamkeit gewidmeten Köpfe ſind, und entweder einen Theil, oder den groſsen Inbegriff der Gelehrſamkeit bearbeiten (F. 3. f.).

2. Das Amt eines Studirten bedarf, wenn es ſoll gehörig verwaltet werden, der Kenntniſs ſolcher Grundlehren, die zu irgend einem Fach der Gelehrſamkeit gehören, was aber die Praxis betrifft, nur empiriſche Kenntniſs gewiſſer Statuten. Dieſe Studirten, weil ſie als Werkzeuge der Regierung (Geiſtliche, Juſtizbeamte und Aerzte) aufs Publicum geſetzlichen Einfluſs haben, und nicht frei ſind aus eigener Weisheit, dürfen nur nach Vorſchrift von der Gelehrſamkeit öffentlich Gebrauch machen.

3. Das Studiren iſt von zweierlei Art, man ſtudirt entweder für die Schule (um der Wiſſenſchaft ſelbſt willen), oder für das Leben (um es in Geſchäften anzuwenden). Es giebt grübleriſche Wiſſenſchaften, die den Menſchen nichts nützen, und ehemals gab es Philoſophen, deren ganze Wiſſenſchaft darin beſtand, einander an Scharfſinn zu übertreffen (die Scholaſtiker), ſ. Scholaſtiker. Es giebt aber eine Art des Studirens, wo das Wiſſen ſich über die Schule hinaus erſtreckt, und man Kenntniſſe zu allgemeinem Nutzen auszubreiten ſucht. Das iſt das Studium für die Welt. Schulgerecht iſt eine Wiſſenſchaft, die der Schule gemäſs und ſtrengwiſſenſchaftlich bearbeitet iſt; dieſes iſt eine nicht

zu verachtende Vollkommenheit, denn erſt müſſen alle Wiſſenſchaften ſchulgerecht, hernach können ſie populär ſeyn. Wenn ſie populär ſind, ſo können ſie auch von Liebhabern adoptirt und genutzt werden; denn in der Welt müſſen wir immer einen populären Gebrauch von unſern Kenntniſſen machen.

Stufenleiter

der Dinge, ſ. Affinität, ff.

Subject,

ſ. Objectiv, Ich, 9. und Selbſtbewuſstſeyn, auch Subſtanz.

Subjectiv,

ſ. Objectiv, Realität, 2. und 10. ff. und Kategorie, 46.

Subjective Zwecklehre, ſ. Zweck.

Subjectiver Zweck, ſ. Zweck.

Subſiſtenz,

ſubſiſtentia, *ſubſiſtance*. Das Daſeyn der Subſtanz (C. 230.). So iſt das Daſeyn der Materie, die man Holz nennt, die Subſiſtenz derſelben. Dieſes Daſeyn beſteht nehmlich in der Nothwendigkeit, daſs demſelben ein Subject zum Grunde liegt, das ſelbſt kein Prädicat von irgend einem andern Dinge

ſeyn kann, ſondern für ſich beſteht (ſubſiſtirt) (Pr. 97.). S. Accidenz, 6.

2. Man pflegt nehmlich noch eine andre Art des Daſeyns anzunehmen, die man die Inhärenz (*inhaerentia*, *inhérence*) nennt; dieſe iſt das Daſeyn des Accidenz, des Realen an der Subſtanz. So iſt z. B. die Bewegung da, als ein Accidenz der Materie. Allein hieraus entſpringen viel Miſsdeutungen, und es iſt genauer und richtiger geredet, wenn man nur das Accidenz bezeichnet durch die Art, wie das Daſeyn einer Subſtanz poſitiv beſtimmt iſt (C. 230.). S. Accidenz, 6. und Kraft, 4.

Subſtanz,

Beharrliches, οὐσια, ὑποστασις, *ſubſtantia*, *ſubſtance*. Das Subſtrat alles Realen (d. i. zur Exiſtenz der Dinge Gehörigen) oder dasjenige Reale, was als Subſtrat alles Wechſels immer daſſelbe bleibt (C. 225.), z. B. die Materie des Holzes; dieſe Materie bleibt, wenn auch das Holz verbrannt wird, nur iſt ſie dann nicht mehr Materie des Holzes, ſondern, da ſie nun andere Beſtimmungen erhalten hat, Materie der Kohle, des Rauchs, der Aſche u. ſ. w. Das heiſst, die Veränderungen, die mit der Subſtanz vorgehen, ſind bloſs der Wechſel ihrer Beſtimmungen, ſ. Accidenz und Beſtimmung. Die Subjecte der kategoriſchen Urtheile bezeichnen jedesmal Subſtanzen, z. B. das Holz iſt brennbar; zuweilen ſind es aber nur logiſche Subſtanzen, d. i. ſolche, die eigentlich Accidenzen, d. i. Beſtimmungen der Subſtanz (C. 229.) ſind, aber durch Abſtraction als Subſtanzen gedacht werden, z. B. die Brennbarkeit hat Grade, die Bewegung iſt ſchnell. Die Brennbarkeit iſt nehmlich ein Accidenz, denn es betrifft die Art, wie eine Subſtanz (die Materie

des Holzes) da iſt oder exiſtirt (C. 229.), wird aber hier als etwas für ſich beſtehendes gedacht oder ihm ein beſonderes Daſeyn beigelegt (C. 225.). S. Accidenz, 1. f. Das Wort Subſtanz (ὑποστασις, *ſubſtantia*) iſt eine ſymboliſche Hypotypoſe, und bezeichnet, eigentlich genommen, eine Unterlage, einen Träger, alſo hier, wie Locke (*Eſſ. phil. con. l'Entend. hum. liv. I. c.* 3. §. 18) ſich ausdrückt, den Träger (*ſubſtratum, ſoutien*) der Accidenzen (U. 257.).

2. Der Begriff der Subſtanz iſt ein Stammbegriff des reinen Verſtandes (eine Kategorie), nehmlich ein ſolcher, ohne welchen wir nicht kategoriſch, ja gar nicht urtheilen könnten. Hätte unſer Verſtand nicht die angebohrne Anlage, Vorſtellungen als ein Subſtrat des Realen oder das durch poſitive Beſtimmungen *) Beſtimmbare (Subſtanzen) zu denken, ſo könnten wir nicht Objecte, welche in den Urtheilen das Subject ausmachen, zu den Prädicaten denken. S. Kategorie.

3. Subſtanzen können aber nur ſolche Dinge ſeyn, welche wir wahrnehmen können, und dieſe müſſen Subſtanzen ſeyn. Ueberſinnliche Dinge ſind nicht in der Zeit, weil ſie nicht in und durch den innern Sinn, deſſen Form die Zeit iſt, vorgeſtellt werden. Daher laſſen ſie ſich als Subſtrate des Realen denken, weil ſich ein jedes Ding als ein Subject denken läſst, von dem ſich Prädicate ausſagen laſſen, ohne daſs man dabei an die Zeit denken darf. Allein dann iſt auch nur von logiſcher Exiſtenz im Verſtande die Rede;

*) Denn negative Beſtimmungen drücken nur das Nichtſeyn von etwas an der Subſtanz aus (C. 229.).

nehmlich davon, daſs kein Widerſpruch entſtehet, wenn wir zu Prädicaten Behufs eines Urtheils etwas als ein Subject denken, der Gegenſtand mag ſinnlich oder überſinnlich ſeyn. Wird aber für Accidenzen eine Subſtanz ſo gedacht, daſs damit zugleich behauptet wird, die Subſtanz exiſtire auch auſser dem innern Sinn, welches die Subſtanz erſt von einem bloſs logiſchen Subject unterſcheidet, ſo muſs die Subſtanz etwas Beſtändiges und immer Fortdauerndes (*conſtans et perdurabile*) ſeyn. Etwas iſt beſtändig oder dauert fort, heiſst aber, es befindet ſich in jeder zukünftigen Zeit, folglich exiſtirt es in der Zeit, und iſt alſo ein ſinnlicher, und kein überſinnlicher Gegenſtand. Daher hat auch ſchon Auguſtinus bemerkt, daſs kein Prädicament des Ariſtoteles, dergleichen Subſtanz eines iſt, auf Gott anwendbar ſei (ſ. Accidenz, 5.*) C. 186.).

4. Wir ſehen, der reine Verſtandesbegriff Subſtanz läſst ſich, vermittelſt der Anſchauung der Zeit, bloſs auf den empiriſchen Stoff der Erfahrung, zum Behuf der Erfahrungserkenntniſs anwenden. Eine ſolche vermittelnde Vorſtellung, welche die Anwendung der Kategorie auf die empiriſche Anſchauung möglich macht, um ſie durch Begriffe zu beſtimmen, heiſst ein transſcendentales Schema. S. Schema. Das Schema der Subſtanz iſt nun die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, d. i. die Vorſtellung deſſelben, als eines Subſtratum (zum Grunde Liegenden) der empiriſchen Zeitbeſtimmung überhaupt, welches alſo bleibt, indem alles andere an ihm wechſelt. Die Zeit nehmlich verläuft nicht, ſondern in ihr verläuft das Daſeyn des Wandelbaren, d. i. der Accidenzen. Der Zeit alſo, die ſelbſt unwandelbar und bleibend iſt, correſpondirt in der Erſcheinung dies Unwandelbare im Daſeyn, d. i. die Subſtanz, als beharrliches Bild der Sinnlichkeit, und bloſs an ihr

kann die Folge und das Zugleichſeyn der Erſcheinungen der Zeit nach beſtimmt werden. Laſſen wir alſo die Beharrlichkeit (welche ein Daſeyn zu aller Zeit iſt) weg, ſo bleibt uns zum Begriff der Subſtanz nichts übrig, als die logiſche Vorſtellung vom Subject. Dieſe vermeint man nun dadurch zu realiſiren, daſs man ſich etwas vorſtellt, welches bloſs als Subject (ohne wovon ein Prädicat zu ſeyn) ſtatt finden kann. Allein es fehlt uns gänzlich an der Kenntniſs der Bedingung, unter welcher ein Ding bloſs Subject ſeyn kann. Es läſst ſich auch gar nichts weiter aus dem Urtheil: Subſtanz iſt dasjenige, was nur als Subject exiſtirt (Pr. 36.) machen, und nicht die mindeſte Folgerung daraus ziehen, nicht etwa z. B. der Satz: alles, was in den Dingen Subſtanz iſt, das iſt beharrlich (Pr. 37.), oder das denkende Ich iſt, weil es im Denken immer Subject iſt, ein für ſich beſtehendes Weſen (eine Subſtanz), ſ. Ich, 13. Die Beharrlichkeit kann daher niemals aus dem bloſsen Begriffe einer Subſtanz für ein Ding an ſich, ſondern nur zum Behuf der Erfahrung bewieſen werden. Man darf nur den Verſuch anſtellen, ob man ſich ein ſolches Beharrliche ohne Anſchauung der Zeit denken könne. Oder man verſuche es, zu beweiſen, daſs ein überſinnliches Ding darum ein durchaus beharrliches Daſeyn habe, weil man ſich daſſelbe bloſs als Subject (nicht als Prädicat eines andern Dinges) denken kann (Pr. 137. C. 183. 300. 553. M. I, 202.). S. Accidenz, 5., Analogie der Subſtanzialität, Handlung und Entſtehen, 2. ff.

5. Ein Philoſoph wurde gefragt: wie viel wiegt der Rauch? er antwortete: ziehe von dem Gewicht des verbrannten Holzes das Gewicht der übrig bleibenden Aſche ab, ſo haſt du das Gewicht des Rauchs. Er ſetzte alſo als unwiderſprechlich voraus: daſs die Materie (Subſtanz) ſelbſt im

Feuer nicht vergehe, ſondern nur die Form derſelben eine Abänderung erleide. Eben ſo war der Satz: aus nichts wird nichts, nur ein anderer Folgeſatz aus dem Grundſatze der Beharrlichkeit, oder vielmehr des immerwährenden Daſeyns (Subſiſtenz) des eigentlichen Subjects an den Erſcheinungen. Denn, wenn dasjenige an der Erſcheinung, was man Subſtanz nennen will, das eigentliche Subſtratum aller Zeitbeſtimmung ſeyn ſoll, ſo muſs ſowohl alles Daſeyn in der vergangenen, als das der künftigen Zeit daran einzig und allein beſtimmt werden können. Daher können wir einer Erſcheinung nur darum den Namen Subſtanz geben, weil wir ihr Daſeyn zu aller Zeit vorausſetzen. Durch das Wort Beharrlichkeit wird das nicht wohl ausgedrückt, indem dieſes mehr auf künftige Zeit geht; Subſtanz drückt hingegen das Daſeyn zu aller Zeit aus. Indeſſen iſt die innere Nothwendigkeit zu beharren doch mit der Nothwendigkeit immer geweſen zu ſeyn unzertrennlich verbunden, daher kann man den Ausdruck: die Beharrlichkeit der Subſtanz beibehalten. Aus nichts kann nichts werden, und nichts kann zu nichts werden (*gigni de nihilo nihil, in nihilum nil poſſe reverti*), waren bei den Alten zwei unzertrennliche Sätze. Jetzt trennt man ſie aus Miſsverſtand bisweilen, weil man ſie von Dingen an ſich verſteht. Da glaubt man denn mit Recht, daſs der erſtere der Abhängigkeit der Welt, ihrer Subſtanz nach, von einer oberſten Urſache entgegen ſeyn dürfte. Dieſe Beſorgniſs iſt aber unnöthig, denn es iſt hier nur von den Erſcheinungen im Felde der Erfahrung die Rede, deren Einheit niemals möglich ſeyn würde, wenn wir neue Dinge, der Subſtanz nach, wollten entſtehen laſſen. Denn alsdann fiele dasjenige weg, welches die Einheit der Zeit allein vorſtellen kann, nehmlich die Identität des Subſtratum. S. Beharrlichkeit; Beſtimmung, 2.;

Folge, 5. ff. u. Subſiſtenz.; Accidenz, 6. ff. und Anfangen.

6. Die Lehre von der Subſtanz iſt immer als eine der ſchwerſten in der Metaphyſik angeſehen worden. Die meiſten Erklärungen, die man von derſelben gegeben hat, haben ihre Schwierigkeiten gefunden. Dieſes rührte theils daher, daſs man ſie, als eine Kategorie, nicht real definiren kann, ſ 4.; theils daher, daſs man ſie auf überſinnliche Gegenſtände, z. B. Gott, die Welt, die Seele u. ſ. w. anwandte; theils daſs man den Urſprung mancher Vorſtellungen nicht kannte, und daher auf die Schwierigkeiten fiel, ob man Raum, Zeit, Kräfte u. ſ. w. als Subſtanzen oder Accidenzen anſehen ſollte.

7. Materielle Subſtanz iſt dasjenige im Raume, was für ſich (d. i. abgeſondert von allem andern, was auſser ihm im Raume exiſtirt) beweglich iſt (N. 42), ſ. Leben. Materie iſt das Subject alles deſſen, was im Raume zur Exiſtenz der Dinge gezählt werden mag, alles Reale im Raume iſt immer ein Prädicat der Materie. Auſser der Materie kann ſonſt kein Subject gedacht werden, als etwa der Raum ſelbſt, nach Clarke's Vorſtellung. Der Raum iſt aber weder Subſtanz noch Accidenz, ſondern eine Anſchauung, deren Begriff noch gar nichts Exiſtirendes, ſondern bloſs die nothwendigen Bedingungen der äuſseren Relation möglicher Gegenſtände äuſserer Sinne enthält. Alſo iſt in demſelben allein die Materie, als das Bewegliche im Raume, die Subſtanz in der Erſcheinung (*ſubſtantia phaenomenon*). Aber eben ſo werden auch alle Theile derſelben Subſtanzen heiſsen müſſen. Hierunter ſind freilich ſolche Theile der Materie zu verſtehen, die ſelbſt Subjecte und nicht bloſs Prädicate von andern Materien, mithin ſelbſt wiederum Materie ſind. Sie ſind aber ſelbſt Subjecte, wenn

ſie für ſich beweglich und alſo auch auſser der Verbindung mit andern Nebentheilen etwas im Raum exiſtirendes ſind; ſo wird die Materie immer wieder in Theile zertheilt, die wieder Materie ſind. Alſo iſt die eigene Beweglichkeit der Materie oder irgend eines Theils derſelben zugleich ein Beweis dafür, daſs dieſes Bewegliche und ein jeder bewegliche Theil deſſelben Subſtanz ſei (N. 42. f.), ſ. Cörper, 5. und Materie, 3. Dieſelbe Beſchaffenheit, wie mit dem Raum, hat es auch mit der Zeit, die eben ſo wenig eine Subſtanz iſt. Ob Kräfte Subſtanzen ſind, davon ſ. Kraft, 4.

8. Es iſt ferner die Frage (ſ. 3.), ob man die Realität einer Subſtanz, als überſinnliches, d. i. bloſses Verſtandesweſen, ſichern könne. Bei ſolchen Weſen muſs aber alles Bewuſstſeyn wegfallen, welches auf Zeitbedingungen beruht. Mithin muſs dabei von jeder Folge des Vergangenen, Gegenwärtigen und Künftigen, ſammt dem ganzen Geſetze der Continuität des veränderten Gemüthszuſtandes abſtrahirt werden. Nun nehme man, dieſer Forderung gemäſs, den Begriff vom Menſchen weg (in welchem ſchon der Begriff eines Cörpers enthalten iſt). Man nehme ferner den Begriff von Vorſtellungen weg, deren Daſeyn in der Zeit beſtimmbar iſt. Mithin nehme man alles weg, was Bedingungen der äuſsern ſowohl als innern Anſchauung enthält; denn das muſs man thun, wenn man den Begriff der Subſtanz als reine Kategorie, d. i. als ſolche, die allenfalls auch zum Erkenntniſs des Ueberſinnlichen dienen könnte, ihrer Realität nach ſichern will. Dann bleibt aber vom Begriff der Subſtanz nichts anders übrig, als der eines Etwas, deſſen Exiſtenz nur als die eines Subjects, nicht aber eines bloſsen Prädicats von einem andern, gedacht werden muſs. Aus dieſem Begriff kann man nun ſchlechterdings kein Erkenntniſs von dem ſo

beſchaffenen Dinge herausbringen, ſogar nicht einmal, ob eine ſolche Beſchaffenheit (nehmlich die, daſs etwas ein abſolutes Subject ſei) auch nur möglich ſei (d. i. ob es irgend Etwas geben könne, woran ſie angetroffen werde). Nur empiriſche Anſchauung kann uns den Fall der Anwendung dieſes Begriffs geben (E. 73. f. C. 149.). S. Leibnitz, S. 851. Noch weniger kann man daraus ſchlieſsen, daſs ein ſolches Ding beharrlich ſei. Es iſt in der That merkwürdig, daſs die Metaphyſiker vor Kant nie einen Beweis für den Grundſatz der Beharrlichkeit geſucht haben (ſ. Analogie der Subſtantialität). Dies rührt ohne Zweifel von der Unmöglichkeit, dieſen Beweis aus dem Begriff der Subſtanz zu führen. Der gemeine Verſtand, der ohne dieſen Grundſatz keine Vereinigung der Wahrnehmungen in einer Erfahrung möglich fand, erſetzte ihn durch ein Poſtulat. Denn aus der Erfahrung ſelbſt konnte er dieſen Grundſatz nimmermehr ziehen, theils weil ſie die Subſtanzen nicht dem Raum und der Zeit nach ins Unendliche verfolgen kann, theils weil der Grundſatz Nothwendigkeit enthält, die jederzeit das Zeichen eines Princips *a priori* iſt. Das Geſetz der Beharrlichkeit der Subſtanzen findet nur zum Behuf der Erfahrung ſtatt, und kann daher nur von Dingen gelten, ſofern ſie in der Erfahrung erkannt, und mit andern verbunden werden ſollen (Pr. 138 *). f.).

9. In Beziehung auf praktiſche Grundſätze *a priori* aber kann der Begriff der Subſtanz, von einem überſinnlichen Dinge oder Noumen gebraucht, allerdings objective Realität in Anſehung der reinen praktiſchen Beſtimmungen der Vernunft bekommen. Die Möglichkeit eines Dinges, was bloſs als Subject, und nicht immer wieder als Prädicat von einem andern, exiſtiren könne, muſs zwar allerdings zu einem theoretiſchen Erkenntniſs deſ-

ſelben durch eine dieſem Begriffe correſpondirende Anſchauung belegt werden. Denn dieſer Erkenntniſs würde, ohne dies, keine objective Realität beigelegt, mithin kein Erkenntniſs eines ſolchen Gegenſtandes zu Stande gebracht werden. Allein, wenn der Begriff der Subſtanz nicht ein conſtitutives, ſondern bloſs regulatives Princip des Gebrauchs der Vernunft abgeben ſoll (wie dieſes allemal der Fall mit der Idee eines Noumens iſt): ſo kann er auch als bloſse logiſche Function von einem Noumen (von deſſen Begriff die reale Möglichkeit unerweislich iſt) ſeinen in praktiſcher Abſicht unentbehrlichen Gebrauch für die Vernunft haben. Denn alsdann gilt der Begriff der Subſtanz nicht als ein objectiver Grund der Möglichkeit des Noumens, ſondern als ein ſubjectives Princip, des theoretiſchen oder praktiſchen Gebrauchs der Vernunft, in Anſehung der Phänomene (E. 74. f.).

10. Die Kategorie der Subſtanz mit ihren Accidenzen ſchickt ſich nicht zu einer transſcendentalen Idee, d. i. die Vernunft hat keinen Grund, in Anſehung ihrer, regreſſiv auf Bedingungen zu gehen. Denn das der Subſtanz Inhärirende, die Accidenzen, ſind einander coordinirt, und machen keine Reihe aus. In Anſehung der Subſtanz aber ſind ſie derſelben auch eigentlich nicht ſubordinirt, ſondern die Art ſelbſt, wie die Subſtanz exiſtirt. Was hierbei noch ſcheinen könnte, eine Idee der transſcendentalen Vernunft zu ſeyn, wäre der Begriff vom Subſtantialen. Allein dieſer bedeutet den Begriff von einem ſubſiſtirenden Gegenſtande überhaupt, ſofern man an ihm bloſs das transſcendentale Subject ohne alle Prädicate denkt, ſo iſt das Subſtantiale eigentlich nicht das abſolut letzte Glied einer Reihe, wie das jederzeit iſt, was durch eine Idee der transſcendentalen Vernunft gedacht wird. Eben daſſelbe gilt

auch von Subſtanzen in Gemeinſchaft (Wechſelwirkung) (C. 441. M. I, 493). Allein ſieht man das Subſtantiale als das abſolute Letzte an, welches man in Gedanken hat, wenn man das, was in der Natur für Subſtanz gehalten wird, doch immer wieder für ein Accidenz erkennen muſs, ſo iſt es wirklich eine transſcendentale Idee, wie auch Kant ſelbſt anerkennt. Man hat nehmlich ſchon längſt angemerkt, daſs uns zu allen Subſtanzen das eigentliche Subject, nehmlich das unbekannt ſei, was übrig bleibt, nachdem alle Accidenzen (Prädicat), in Gedanken, abgeſondert worden, das iſt, das Subſtantiale. Es iſt aber hierbei wohl zu merken, daſs der menſchliche Verſtand darüber nicht in Anſpruch zu nehmen iſt. Aber wohl iſt er darüber in Anſpruch zu nehmen, daſs er dieſes Subſtantiale als eine bloſse Idee zu erkennen verlangt, gleich als wäre es ein gegebener Gegenſtand. Die reine Vernunft fordert, daſs wir zu jedem Prädicate eines Dinges ſein ihm zugehöriges Subject, zu dieſem aber (welches nothwendigerweiſe wiederum nur Prädicat iſt) fernerhin ſein Subject und ſo forthin ins Unendliche (oder ſo weit wir reichen) ſuchen ſollen. Folglich können wir nie zu einem abſolut letzten Subſtantiale gelangen. Wir ſollen nichts, wozu wir gelangen können, für ein abſolut letztes Subject halten. Wenn unſer Verſtand auch noch ſo tief eindränge, ſelbſt wenn ihm auch die ganze Natur aufgedeckt würde, ſo würden wir doch ein ſolches abſolutes Subſtantiale niemals denken können. Denn die ſpecifiſche (eigenthümliche) Natur unſeres Verſtandes beſteht darin, alles discurſiv, d. i. durch Begriffe, mithin durch lauter Prädicate zu denken, wozu alſo das abſolute Subject jederzeit fehlen muſs. Daher ſind alle reale Eigenſchaften der Cörper lauter Accidenzen, ſogar die Undurchdringlichkeit. Denn auch die Undurchdringlichkeit müſ-

ſen wir uns als die Wirkung einer Kraft vorſtellen, dazu uns das Subject fehlt, d. i. die Subſtanz, welche dieſe Kraft hat; obwohl es die Undurchdringlichkeit iſt, durch welche es möglich wird, die Materie für eine Subſtanz zu erkennen (Pr. 134. f.).

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl II. Th I. Abth. I. Buch II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 149. — II. Buch. I. Hauptſt. S. 183 — 186. II. Hauptſt III Abſchn. S. 224. ff. — III. Hauptſt. S. 300. — II. Abth. II. B. II. Hauptſt. I. Abſchn. S. 441. IX. Abſchn. S. 553.

Lambert. Architectonik, 20. Hauptſt. §. 613. ff. II. B. S. 253. ff.

Subſtrat,

ſ. Subſtanz, 1., Analogie der Subſtanzialität, 3. Das überſinnliche Subſtrat der Natur iſt die Idee von einem Weſen an ſich, das den Grund des Zufälligen in den Erſcheinungen enthält, und von dem wir nichts bejahend beſtimmen können, ſ. Subſtanz, 10. und Stoff (U. 374.). Die Zeit iſt das Subſtrat der Erſcheinungen, heiſst, ſie iſt die beharrliche Form der innern Anſchauung. Die innern Anſchauungen, und mit ihnen auch die äuſsern, die nichts anders als Affectionen unſers Gemüths ſind, ſind in ſtetem Wechſel. Dieſer Wechſel aber gehet in der Zeit vor, welche beharret, indem alles übrige, was nicht zugleich in derſelben iſt, auf einander folget. Sie iſt alſo das, was den Anſchauungen die Form des Daſeyns, des Zugleichſeyns, des Nacheinanderſeyns, des Beharrens u. ſ. w. giebt. Man kann ſich alſo die Zeit als das Beharrliche vorſtellen, deſſen Accidenzen die Erſcheinungen ſind. Da nun die Zeit ſelbſt aber nicht wahrgenommen werden kann, ſo muſs an den Gegenſtänden der Wahrnehmung, d. i. an den

Erſcheinungen, das Subſtrat anzutreffen ſeyn, welches die Zeit vorſtellt; d. i. es muſs in den Erſcheinungen etwas ſeyn, was beharret, indem alles andere an ihm wechſelt, und was die beharrende Zeit repräſentirt, und das iſt die Subſtanz (C. 224. f.).

Subtilität,

ſubtilitas, *ſubtilité*. Bemerkung der kleinſten Aehnlichkeiten und Unähnlichkeiten (A. 123.). Das Vermögen dazu heiſst Scharfſinn, ſ. Scharfſinn; und bringen dieſe Bemerkungen die Erkenntniſs nicht weiter, ſo heiſsen ſie leere Spitzfindigkeiten, ſ. Spitzfindigkeit.

Succeſſion,

Aufeinanderfolge, ſ. Folge. Die ſubjective Succeſſion iſt diejenige Succeſſion, da ich die Apprehenſion oder Auffaſſung des Mannigfaltigen in der Erſcheinung beliebig anſtelle, ſo daſs ich ſie auch in einer andern Ordnung anſtellen könnte, z. B. wenn ich ein Haus von oben nach unten, oder von der Rechten nach der Linken, oder umgekehrt betrachte. Die objective Succeſſion iſt diejenige Succeſſion, die in einer ſolchen Ordnung des Mannigfaltigen der Erſcheinung beſtehet, nach welcher die Apprehenſion des einen (was geſchieht) auf die des andern (was vorhergeh) nach einer Regel folgt. Wenn alſo zwei Zuſtände nach einander aufgefaſst werden, ſo folgen ſie in meiner Vorſtellung auf einander, dieſe Succeſſion iſt ſubjectiv oder nur für mich gültig, geſchieht nur in meiner Vorſtellung, wenn ſie beliebig iſt, und ich z. B. die Ordnung auch umkehren

kann; ſie iſt aber objectiv oder allgemein gültig, geſchieht in Aller Vorſtellung, wenn ſie nach einer Regel geſchieht, welche macht, daſs ich die beiden Zuſtände nicht anders als in dieſer Ordnung auffaſſen kann. Z. B. wenn ich ein Schiff den Strom hinab treiben ſehe, ſo kann ich nicht machen, daſs ſich die Auffaſſung umkehrt, und das Schiff nach meinem Belieben (bloſs durch eine andre Auffaſſung) auch den Strom hinauf fährt (C. 238. M. I, 279.).

2. Wir legen alſo die Succeſſion dem Object bei, oder ſagen, daſs ſie im Gegenſtande oder objectiv ſei, und unterſcheiden ſie von der Succeſſion im Subject oder der, die in uns oder ſubjectiv iſt, wenn derſelben eine uns zur Auffaſſung nach einer beſtimmten (dieſer und keiner andern) Ordnung nöthigende Regel zum Grunde liegt. Ja dieſe Nöthigung iſt es eigentlich, was die Vorſtellung einer Succeſſion im Object (objectiven Succeſſion) allererſt möglich macht (C. 241. M. I, 284.). S. Analogie der Urſache und Wirkung, 2. S. 171.

3. Die Nothwendigkeit in der Succeſſion der Zeit iſt auch das einzige Kennzeichen in der Erfahrung, daſs etwas die Wirkung wovon ſei, weil nehmlich die Urſache mit ihrer Cauſalitat nothwendig vorhergeht, aber nicht darauf folgen kann. Das Glas iſt durch die anziehende Kraft in der Oberfläche ſeiner innern Seiten die Urſache von dem Steigen des Waſſers über ſeine Horizontalfläche. Nun ſind beide Erſcheinungen, das Waſſer im Glaſe und das Steigen deſſelben über ſeine Horizontalfläche, zugleich; denn ſobald man das Waſſer mit dem Glaſe aus einem gröſsern Gefäſse ſchöpft, ſo ſteigt das Waſſer auch an den Wänden des Glaſes über die Horizontalfläche. Aber eben die Nothwendigkeit in der Zeitfolge, daſs ich es nicht auch umkehren kann, und das Waſſer kann

ſteigen laſſen, ehe es an die Wände des Glaſes kömmt, iſt das Kennzeichen, daſs das Steigen eine Wirkung der anziehenden Kraft der Wände des Glaſes iſt (C. 249. M. I, 292.).

Sünde,

ſ. Hang, 15.

Supernaturaliſt,

ſupernaturaliſta, ſupernaturaliſte. Ein reiner Supernaturaliſt in Glaubensſachen iſt der, der den Glauben an eine übernatürliche göttliche Offenbarung zur allgemeinen Religion für nothwendig hält. Er hat den Namen davon, daſs er behauptet, der Menſch könne die ihm nöthige Religion nicht hinlänglich aus der Natur ſchöpfen (R. 232.), ſ. Rationalismus, 5. Ein ſolcher reiner Supernaturaliſt iſt jeder Anhänger des Orthodoxismus (Orthodoxiſt), ſ. Religion, 7.

2. Der reine Supernaturaliſt in Glaubensſachen hält ſich nicht innerhalb der Schranken der menſchlichen Einſicht. Er behauptet die innere Möglichkeit und Nothwendigkeit einer Offenbarung, worüber doch kein Menſch etwas ausmachen kann. Er behauptet eigentlich das Gegentheil von dem reinen Rationaliſten in Glaubensſachen, beide überſchreiten die Grenzen ihrer Befugniſs, der eine maſst ſich an, zu wiſſen, daſs es keine Offenbarung geben könne, der andere, daſs es eine geben müſſe. S. Naturaliſt, 3. (R. 232.).

Superſtition,

ſ. Aberglaube, Religion, 4. und Afterdienſt.

Supponiren,

annehmen, vorausſetzen, ſ. Vorausſetzen.

Symbol,

ſymbolum, ſymbole. Die Geſtalt eines Dinges (Anſchauung), ſofern ſie nur zu einem Mittel der Vorſtellung durch Begriffe dient (A. 106.). Das Erkenntniſs durch Symbole heiſst ein ſymboliſches Erkenntniſs (*cognitio ſymbolica, connoiſſance ſymbolique*) oder auch ein figürliches Erkenntniſs (*cognitio ſpecioſa, connoiſſance ſpecieuſe*). So iſt die Streitaxt begraben ein Symbol vom Friede machen, und alle unſere Erkenntniſs von Gott, als einem überſinnlichen Weſen, iſt bloſs ſymboliſch, weil Verſtand, Wille, u. ſ. w. nicht directe, ſondern nur indirecte Darſtellungen der Begriffe von göttlichen Eigenſchaften ſind, indem ſie uns nicht darſtellen, wie Gott wirklich beſchaffen iſt, ſondern wie wir ihn uns vermittelſt einer Analogie mit dem Menſchen denken müſſen, ſ. Darſtellung, 7. und Erkenntniſs. Vom Intelligibeln giebt es nehmlich für den Menſchen keine Anſchauung, ſondern bloſs ſymboliſche Erkenntniſs. Denn alle unſere Anſchauung iſt an ein Princip der Form gebunden, nach der allein etwas unmittelbar, oder als Einzelnes (Individuum) vom Gemüthe angeſchauet und *in concreto* erkannt werden kann.

Das formale Princip unſerer Anſchauung aber (Raum und Zeit) iſt die Bedingung, unter der etwas Gegenſtand unſerer Sinne ſeyn kann, und iſt folglich kein Mittel zur intelligibeln Anſchauung. Ueberdem kommt die Materie aller unſerer Erkenntniſs bloſs von den Sinnen, während das Noumenon (Intelligibele) durch keine aus der Empfindung genommene Vorſtellung gedacht werden kann. Ein intelligibeler Begriff alſo iſt, als ein ſolcher, leer von allen *datis* der menſchlichen Anſchauung. Eine Anſchauung unſers Gemüths nehmlich beruht immer auf einem Leiden, und iſt darum auch nur unter der Bedingung möglich, daſs Etwas unſere Sinne rühre. Eine göttliche Anſchauung hingegen, die, als Princip der Dinge, dieſe nicht vorausſetzt (*principium eſt, non principiatum*), iſt unabhängig von Eindrücken und der Urquell aller Anſchauung, aber kann daher nur intellectuell ſeyn, eine Anſchauung, von der wir uns keinen Begriff machen können (S. III. §. 10.).

2. Charaktere ſind noch nicht Symbole, z. B. die Charaktere der Algebra ſind keine Symbole, ob ſie wohl auch ſinnliche Zeichen ſind, ſ. Darſtellung, 6. Charaktere können nehmlich auch bloſs mittelbare (indirecte) Zeichen ſeyn, die an ſich nichts bedeuten, ſondern nur durch Beigeſellung auf Anſchauungen und durch dieſe auf Begriffe führen, Symbole aber ſind wirkliche Geſtalten der Dinge, d. i. die Anſchauungen ſelbſt. Daher muſs die ſymboliſche Erkenntniſs nicht der intuitiven, ſondern der discurſiven entgegengeſetzt werden, in welcher letztern das Zeichen (*character, charactère*), z. B. das Wort, den Begriff nur als Wächter (*cuſtos, garde*) begleitet, damit uns der Begriff nicht wieder verloren geht, ſondern wieder vorgeſtellt werden kann. Das ſymboliſche iſt alſo nicht dem intuitiven (durch ſinnliche Anſchauun-

gen), ſondern dem intellectuellen (durch Begriffe), entgegengeſetzt. Symbole ſind bloſs Mittel des Verſtandes, aber nur indirect, durch eine Analogie mit gewiſſen Anſchauungen zu erkennen (A. 106. f.). S. Darſtellung, 6.

3. Wer ſich immer nur ſymboliſch ausdrücken kann, hat noch wenig Begriffe des Verſtandes, und die ſo oft bewunderten lebhaften Vorſtellungen der Wilden (bisweilen auch der vermeinten Weiſen in einem noch rohen Volk) in ihren Reden iſt bloſse Armuth an Begriffen und daher auch an Wörtern. Und in der That haben die alten Geſänge, vom Homer an bis zum Oſſian, oder vom Orpheus an bis zu den Propheten, das Glänzende ihres Vortrags bloſs dem Mangel an Begriffen und Wörtern zu verdanken (A. 107.).

4. Die wirklichen, den Sinnen vorliegenden Welterſcheinungen (mit Schwedenborg) für bloſses Symbol einer im Rückhalt verborgenen intelligibeln Welt ausgeben, iſt Schwärmerei. Aber in den Darſtellungen der zur Moralität gehörigen Begriffe (Ideen genannt) das Symboliſche vom Intellectuellen (Gottesdienſt von Religion) zu unterſcheiden, iſt Aufklärung. Denn die Moralität macht das Weſen der Religion aus, gehört mithin zur reinen Vernunft, und muſs alſo von der Hülle wohl unterſchieden werden. Wollte man dieſe einige Zeit hindurch nützliche und nöthige Hülle für die Sache ſelbſt halten, ſo würde man das Ideal der reinen praktiſchen Vernunft, einen moraliſchen Gott, gegen ein Idol vertauſchen und den Endzweck verfehlen. Daſs alle Völker der Erde mit dieſer Vertauſchung angefangen haben, und daſs man die heiligen Schriften buchſtäblich auslegen müſſe, wenn man wiſſen will, was die Verfaſſer derſelben bei der Abfaſſung derſelben ſelbſt gedacht haben, iſt nicht zu

ſtreiten. Denn es würde unredlich gehandelt ſeyn, ihre Worte zu verdrehen, wenn man ſie in dieſem Fall ſymboliſch auslegen, d. i. dem directen Sinn einen indirecten unterlegen wollte. Wenn es aber nicht bloſs um die Wahrhaftigkeit des Lehrers, ſondern auch und zwar weſentlich um die Wahrheit der Lehre zu thun iſt, ſo kann und ſoll man dieſe als bloſse ſymboliſche Vorſtellungsart auslegen. Denn ſonſt würde der intellectuelle Sinn, der den Endzweck ausmacht, verloren gehen, und eingeführte Förmlichkeit und Gebräuche würden die praktiſchen Ideen verdrängen (A. 107.). S. übrigens Darſtellung, 5. ff. und Zeichen, auch Auslegung.

Symboliſche,

Conſtruction, ſ. Darſtellung, 5, b. ff. und Conſtruiren, 9.

Sympathie,

ſympathia, *ſympathie*. Dieſes Wort bezeichnet ein Gefühl. Es iſt das Mitgefühl der Traurigkeit, über die Uebel, welche das Schickſal über andere Menſchen verhängt (U. 127.). Dahingegen heiſst das Mitgefühl der Traurigkeit, über die Uebel, welche die Menſchen ſich ſelbſt anthun, Antipathie in Grundſätzen. Die letztere beruhet auf Ideen der praktiſchen Vernunft, und iſt erhaben, die erſtere kann allenfalls nur für ſchön gelten (U. 127.). S. Mitgefühl.

Symptom,

ſ. Leidenſchaft, 10.

Syncretismus,

s. Kirchenglaube, 5. d. und Latitudinarier, 2.

Synthesis,

Verknüpfung, s. Kategorie, 4. ff. und 44. ff., Zusammensetzung, Verbindung und synthetisches Urtheil.

1. der Apprehension, s. Apprehension.

2. der Recognition, s. Anschauung, 11.

3. der Reproduction, s. Apprehension, 4.

4. Figürliche Synthesis (*synthesis speciosa*, *synthèse specieuse*), s. Kategorie, 53. und Einbildungskraft, 2, f. 5.

5. Intellectuale Synthesis, Verstandesverbindung der Apperception (*synthesis intellectualis*, *synthèse intellectuelle*), s. Einbildungskraft, 3. ff. Die intellectuale transscendentale Synthesis ist eine Synthesis aus lauter Begriffen *a priori* (C. 747). Sie ist eine eigenthümliche Synthesis der Philosophie, die der Mathematik so wenig möglich ist, als die figürliche der Philosophie. Diese intellectuale Synthesis betrifft aber nicht ein individuelles Ding, sondern ein Ding überhaupt, d. i. es ist die Synthesis der Bedingungen des Verstandes, unter welchen die Wahrnehmung eines Dinges zur möglichen Erfahrung gehören kann (C. 747. M. I, 866.).

6. Mathematiſche Syntheſis (*ſyntheſis mathematica, ſynthèſe mathématique*), die Syntheſis durch die Kategorien der Quantität und Qualität (C. 557). Die Syntheſis durch die Kategorien der Relation und Modalität hingegen heiſst die dynamiſche Syntheſis (*ſyntheſis dynamica, ſynthèſe dynamique*). Die mathematiſche iſt nehmlich eine Syntheſis des Gleichartigen, die dynamiſche, eine Syntheſis des Ungleichartigen (P. 186. Pr. 150.).

7. Progreſſive Syntheſis (*ſyntheſis progreſſiva, ſynthèſe progreſſive*). Die Syntheſis kann eine Reihe ausmachen, wenn nehmlich eine Menge einzelner Vorſtellungen ſo mit einander verknüpft ſind, daſs ſie alle durch ein ihnen gemeinſchaftliches Geſetz beſtimmt ſind. So macht die Syntheſis oder Verknüpfung der Urſachen und Wirkungen eine ſolche Reihe aus, weil jede Wirkung eine Urſache hat, welche wiederum die Wirkung einer andern Urſache iſt, ſ. Reihe (C. 436.). In einer ſolchen Reihe iſt jedes Glied, — ſo heiſst nehmlich jede einzelne Vorſtellung, die nach demſelben Geſetz beſtimmt iſt, nach welchem jede andere beſtimmt iſt, — durch die unmittelbar vorhergehende oder nachfolgende beſtimmt. Die Vorſtellung, durch welche die andere beſtimmt iſt, heiſst ihre Bedingung, die dadurch beſtimmte aber das dadurch Bedingte, oder die Folge der Bedingung. Nun nennt Kant die Syntheſis einer Reihe, die auf der Seite des Bedingten fortgeht, d. i. von der nächſten Folge zu den entferntern, die progreſſive Syntheſis. Diejenige Verknüpfung der Reihe von Urſachen und Wirkungen, z. B. der Väter und Söhne, bei der ich von den Urſachen zu den Wirkungen, von dem Vater zum Sohn, von dieſem Sohn wieder zu ſeinem Sohn fortgehe u. ſ. f., iſt alſo eine progreſſive Syntheſis. Sie geht *in conſequentia*, d. h. von dem Vorhergehenden zu dem Nachfolgenden fort. Wenn

dieſes geſchieht, ſo iſt der Fortgang ein willkührliches und nicht nothwendiges Problem der reinen Vernunft, weil wir zur vollſtändigen Begreiflichkeit des in der Erſcheinung gegebenen der Folgen nicht bedürfen, wohl aber der Gründe. Wie weit ſich die Reihe der Väter und Söhne fortſetzen, und ob es in derſelben einen letzten Sohn geben werde, wenn wir von den Vätern zu den Söhnen fortſchreiten, das macht die Reihe nicht begreiflicher und iſt willkührlich, wohl aber iſt uns im Rückgang von den Söhnen zu den Vätern die Frage nach dem erſten Vater nothwendig, und ihre Beantwortung macht die ganze Reihe erſt vollſtändig begreiflich (C. 438. M. I, 490.). S. Progreſſus.

8. Qualitative Syntheſis (*ſyntheſis qualitativa, ſynthèſe qualitative*). Die Syntheſis in der Reihe der einander ſubordinirten Bedingungen (S. III, §. 1.*)). Sie iſt von zweierlei Art, entweder die progreſſive qualitative Syntheſis, die Syntheſis des Fortſchreitens in der Reihe des Subordinirten von der Bedingung zum Bedingten, ſ. Progreſſive Syntheſis; oder die regreſſive qualitative Syntheſis, die Syntheſis des Rückgangs in der Reihe des Subordinirten von dem Bedingten zur Bedingung, ſ. Regreſſive Syntheſis.

9. Quantitative Syntheſis (*ſyntheſis quantitativa, ſynthèſe quantitative*). Die Syntheſis des Fortſchreitens in der Reihe des Coordinirten, vom gegebenen Theil durch die Nebentheile deſſelben bis zum Ganzen (S. III, §. 1.*)). So kann ich im Raum fortſchreiten von einem Theil deſſelben zum andern, da nun dieſe Theile alle neben einander, nicht, wie die der Zeit, nach oder vor einander ſind, ſo ſind ſie einander nicht ſubordinirt, einer

kömmt nicht nothwendig eher als der andere, ſondern ſie ſind einander coordinirt, oder es iſt die Ordnung, nach welcher man ſie durchläuft, ganz beliebig und zufällig. Dieſe Syntheſis iſt demnach quantitativ, aber ſie hört nicht eher auf, als bis dieſe Theile alle durchlaufen ſind, alſo bis ich den ganzen Raum habe, welches der Weltraum ſeyn würde; eine Idee, die nie erreicht, ſondern nur durch die Vernunft gedacht werden kann (S. III, §. 1.). Es iſt nehmlich ein Anderes, nachdem die Theile, z. B. von einem beſtimmten Raum, etwa von der Erdoberfläche, gegeben ſind, die Syntheſis (Zuſammenſetzung) des Ganzen durch einen abſtracten Verſtandesbegriff (das Ganze) zu denken; ein Anderes iſt es, dieſen allgemeinen Begriff (des Ganzen), als eine Aufgabe der Vernunft, durch ein ſinnliches Erkenntniſsvermögen auszuführen, d. h. ihn *in concreto* an einer beſtimmten Anſchauung vorzuſtellen. Das erſtere geſchieht durch den Begriff von der Syntheſis (Zuſammenſetzung) überhaupt, wieferne derſelbe ein Vieles unter ſich, reſpective gegen einander, enthält. Der letztere beruht auf Bedingungen der Zeit, wieferne durch die ſucceſſive Hinzufügung eines Theils zum andern der Begriff von einem Zuſammengeſetzten genetiſch (d. h. durch eine Syntheſis) möglich iſt. Das erſtere geſchieht durch allgemeine Begriffe des Verſtandes (Kategorien), das letztere betrifft die Geſetze der Anſchauung. Wenn aber zu einem Ganzen Allheit der Theile gehört: ſo kann es keine vollendete Syntheſis geben (alſo kein Ganzes), wenn ſie nicht in einer begrenzten und beſtimmbaren Zeit vollendet werden kann. Weil aber bei einem Unendlichen das Fortſchreiten von den Theilen zum gegebenen Ganzen keine Grenze hat, und daher eine Syntheſis unmöglich vollendet werden kann, ſo kann kein zuſammengeſetztes Unendliche in Rückſicht

der Totalität vollſtändig in einer beſtimmten Anſchauung vorgeſtellt werden. Hieraus erhellet, wie man bei der gewöhnlichen Verwechſelung des Unvorſtellbaren mit dem Unmöglichen den Begriff vom Unendlichen faſt allgemein verwerfen konnte; indem freilich die Vorſtellung deſſelben nach den Geſetzen der anſchaulichen Erkenntniſs unmöglich iſt. S. Unmöglich (S. III. §. 1.).

10. Regreſſive Syntheſis (*ſyntheſis regreſſiva, ſynthèſe regreſſive*). Die Syntheſis einer Reihe, die auf der Seite der Bedingungen fortgeht, d. i. von derjenigen Bedingung an, welche die nächſte zur gegebenen Erſcheinung iſt, zu den entferntern Bedingungen. Der Rückgang von dem Vater eines exiſtirenden Menſchen zu dem Vater dieſes Vaters, und ſo weiter in der Reihe der Väter bis zu den entferntern, iſt eine ſolche regreſſive Syntheſis. Sie geht *in antecedentia*, d. h. von dem Nachfolgenden zu den Vorhergehenden zurück. So beſchäftigen ſich die kosmologiſchen Ideen (z. B. Weltanfang, Einfaches, u. ſ. w.) mit der Totalität der regreſſiven Syntheſis, d. i. ſie ſollen im Rückgange der Reihe das letzte Glied ſeyn, welches die ganze Reihe im Rückgange vollendet (z. B. Weltanfang ſoll die Reihe der Weltveränderungen, wenn man von der jetzt gegebenen in die Reihe derer, die ihr vorher gingen, zurückgeht, anfangen und das erſte Glied derſelben ſeyn). Dieſe Ideen gehen alſo *in antecedentia* (C. 438. M. I, 490.). S. Vernunftbegriff.

11. Reine Syntheſis (*ſyntheſis pura, ſynthèſe pure*), ſ. Kategorie, 5. und Einheit, ſynthetiſche.

12. Reine intellectuale Syntheſis, ſ. Kategorie, 53.

13. Sinnliche Syntheſis (*ſyntheſis ſenſualis*, *ſynthèſe ſenſuelle*), ſ. Kategorie, 53.

14. Transſcendentale Syntheſis (*ſyntheſis transſcendentalis*, *ſynthèſe transſcendentale*), ſ. Einbildungskraft, 3. Sie iſt entweder die figürliche, ſ. Syntheſis, figürliche, oder die intellectuale, ſ. Syntheſis, intellectuale.

Synthetiſches Urtheil,

verknüpfendes, erweiterndes Urtheil, Erweiterungsurtheil (*judicium ſyntheticum*), iſt ein ſolches Urtheil, in welchem das Verhältniſs des Subjects A zum Prädicat B ſo beſchaffen iſt, daſs das Prädicat B ganz auſser dem Begriffe A liegt, ob es zwar mit demſelben in Verknüpfung ſteht, oder auch nicht. Das Wort ſynthetiſch iſt griechiſch, und bedeutet was ſich zuſammenſetzen, verknüpfen läſst. Das Urtheil: einige Cörper ſind ſchwer, enthält etwas im Prädicate ſchwer, was in dem allgemeinen Begriffe von Cörper nicht wirklich gedacht wird; es vergröſsert alſo meine Erkenntniſs vom Cörper, indem es zu meinem Begriffe von demſelben etwas hinzuthut. Dieſe Urtheile ſind den analytiſchen entgegengeſetzt, in welchen das Prädicat ſelbſt oder ſein Gegentheil im Begriff des Subjects enthalten iſt. In ſynthetiſchen Urtheilen ſoll man alſo aus dem im Subject gegebenen Begriff hinaus gehen, um mit ihm einen ganz andern im Prädicat befindlichen Begriff zu verbinden (C. 193. M. I, 222.). Ein ſynthetiſches Urtheil iſt alſo ein ſolches Urtheil, durch deſſen Prädicat ich dem Subject des Urtheils mehr beilege, als ich in dem Begriff denke, von dem ich dies Prädicat ausſage, welches letztere alſo das Erkenntniſs über das, was

jener Begriff ertheilt, vermehrt (E. 81. C. 10. Pr. 25.). S. Erweiterungsurtheil.

2. Die evidenten Sätze der Zahlverhältniſſe ſind ſolche ſynthetiſche Urtheile. Da man dieſes noch immer bezweifelt, ſo will ich hier das Miſsverſtändniſs noch auf eine andere Art, als im Artikel: Analytiſches Urtheil, 16. und Erweiterungsurtheil, 2. aufdecken. Wenn man ſagt: $7 + 5 = 12$, d. i. wenn ich 5 zu 7 hinzuſetze, ſo habe ich zwölf: ſo hat wohl noch Niemand daran gezweifelt, daſs beides, 7 und 5 zuſammen und 12, der Sache nach einerlei ſei, denn das ſagt ja eben die Formel aus, nehmlich daſs die Addition von 5 und 7, 12 gebe. Allein davon iſt gar nicht die Rede, wenn behauptet wird, das Urtheil, das dieſe Formel ausſage, ſei ſynthetiſch. Denn wenn ich ſage, Auguſtus iſt ein Kaiſer, ſo iſt auch beides, Auguſtus und der Kaiſer, einerlei. Aber dennoch denke ich mir unter dem Auguſtus etwas anders als unter dem Kaiſer, und beide Begriffe können auch wohl nicht einerlei ſeyn. Eben ſo iſt es auch mit unſerer Zahlformel. Denn das Subject heiſst, eine aus 5 und 7 zuſammengeſetzte Zahl, das Prädicat, iſt die Zahl zwölf. Nun iſt es aber doch ganz richtig, daſs das Verhältniſs des Begriffs einer Zahl, die aus 5 und 7 zuſammengeſetzt iſt, zu dem Begriff der Zahl zwölf ſo beſchaffen iſt, daſs der Begriff der Zahl ganz auſser dem Begriff der aus 7 und 5 zuſammengeſetzten Zahl liegt. Beide Zahlen ſind freilich die nehmliche, und das finde ich eben, wenn ich beide Begriffe durch das Durchzählen ihrer Einheiten conſtruire. Aber eben hierin liegt der Irrthum, daſs man dieſes Durchzählen (die Conſtruction) mit der Entwickelung der beiden Begriffe (der Analyſis) verwechſelt. Beide Begriffe ſtehen allerdings mit einander in Verknüpfung, denn ſie ſind gerade ſo, wie Auguſtus und der Kaiſer, Begriffe von dem nehmlichen Gegenſtande,

aber ſie geben ihn nicht durch die nehmlichen Merkmale zu denken, und alſo können auch nicht die Merkmale des einen Begriffs in dem andern Begriff gefunden werden, und beide kein analytiſches Urtheil ſeyn. Zwölfe iſt weder fünfe noch ſieben, noch die Hinzufügung von fünfe zu ſieben. Daſs alſo dieſe Zuſammenſetzung von fünf und ſieben das nehmliche giebt, was ich mir auch unter zwölfe denke, folgt nicht aus der Vergleſchung der Begriffe, ſondern aus der Zuſammenſetzung der wirklichen Dinge, aus der Addition der fünf und ſieben Einheiten einer arithmetiſchen Operation, die doch wohl keine logiſche Analyſe von Begriffen iſt. (C. 205. M. I. 240.). Der Begriff der Summe, welcher durch das Zeichen + ausgedrückt wird, enthält nichts weiter, als die Vereinigung der beiden Zahlen 5 und 7 in eine einzige, wodurch ganz und gar nicht gedacht wird, welches dieſe einzige Zahl ſei, die beide 5 und 7 zuſammenfaſst. Der Begriff von 12 iſt keinesweges dadurch ſchon gedacht, daſs ich mir bloſs jene Vereinigung von 7 und 5 denke; und ich mag meinen Begriff von einer ſolchen möglichen Summe noch ſo lange zergliedern, ſo werde ich doch darin die 12 nicht antreffen. Man muſs über dieſen Begriff hinausgehen, indem man die Anſchauung zu Hülfe nimmt, und die Einheiten (wie Segner oder Käſtner in der Arithmetik) durch Puncte darſtellt (ſ. Erweiterungsurtheil, 2. und Analytiſches Urtheil, 16.). Man erweitert alſo wirklich ſeinen Begriff von 7 + 5 und thut, vermittelſt der Anſchauung, zu dem Begriff der Zuſammenſetzung der 7 und 5 noch den hinzu, daſs dieſes gerade 12 gebe, welches in dem Begriff der Zuſammenſetzung der 7 und 12 nicht gedacht wurde, d. i. der arithmetiſche Satz 7 + 5 = 12 iſt mit allen Sätzen dieſer Art ſynthetiſch (Pr. 28. f.).

3. Eben ſo ſind auch alle Grundſätze der

Geometrie, ja alle eigentlich geometriſchen Sätze, ſynthetiſch. Daſs die gerade Linie unter allen den Linien, die zwiſchen den zwei nehmlichen Puncten liegen, die kürzeſte ſei, iſt ein ſynthetiſcher Satz. Denn der Begriff vom Geraden enthält ja eine Qualität, Kürze und Länge ſind aber Quantitäten, beide können alſo nicht als Merkmale in der Qualität des Geraden enthalten ſeyn. Anſchauung muſs alſo hier zu Hülfe genommen werden, vermittelſt deren allein die Syntheſis in jenem Satze möglich iſt (Pr. 29.).

4. Der berühmte Wolf (ſ. Wolfiſche Philoſophie) und der ſeinen Fuſstapfen folgende ſcharfſinnige Baumgarten (ſ. Baumgarten) ſuchten den Beweis von dem Satze des zureichenden Grundes (der Cauſalität) im Satze des Widerſpruchs (der Contradiction), allein der letztere iſt logiſch und analytiſch, der erſtere aber metaphyſiſch und ſynthetiſch. Locke hat zuerſt die ſynthetiſchen Urtheile geahndet, ſ. Analytiſches Urtheil, 4. (Pr. 31.). Daſs die mathematiſche Erkenntniſs in ihren Sätzen über den Begriff des Subjects hinaus zur Anſchauung geht, und ſie alſo insgeſammt ſynthetiſch ſind, findet man im Artikel Mathematik, 4. (Pr. 34.). Die Vernachläſſigung der Erkenntniſs dieſer ſynthetiſchen Urtheile hat der Philoſophie viel Nachtheil zugezogen. Hume unterſchied zwar noch nicht deutlich die ſynthetiſchen Sätze von den analytiſchen, aber wenn man ſeine Behauptungen auf den Sprachgebrauch der kritiſchen Philoſophie bringt, ſo behauptete er eigentlich, die reine Mathematik enthalte bloſs analytiſche, die Metaphyſik aber ſynthetiſche Sätze *a priori*, ſ. Hume, 5. Daſs die Sätze der Metaphyſik ſynthetiſch ſind, findet man im Artikel Metaphyſik. Sie hat zwar auch analytiſche Sätze, allein dieſe enthalten nur die

Entwickelung der metaphyſiſchen Begriffe, und können (gleichſam als erklärende Philoſophie *philoſophia definitiva*, *philoſophie definitive*) als ein beſonderer Theil vorgetragen werden, abgeſondert von den eigentlichen Sätzen, welche die Metaphyſik ausmachen (Pr. 37). Metaphyſik hat es eigentlich mit ſynthetiſchen Sätzen *a priori* zu thun, ſie muſs aber freilich, wie jede Erkenntniſsart, auch Sätze haben, die, als Zergliederungen der metaphyſiſchen Begriffe, dieſe bloſs deutlich machen. Aber die Erzeugung der Erkenntniſs *a priori*, ſowohl den Anſchauungen als Begriffen nach, und der ſynthetiſchen philoſophiſchen Sätze *a priori* machen den weſentlichen Inhalt der Metaphyſik aus (Pr. 37. f.). Daſs die reine Naturwiſſenſchaft ſynthetiſche Erkenntniſſe *a priori* enthalte, findet man im Artikel Naturwiſſenſchaft, 4. Wir dürfen alſo nicht fragen, ob ſynthetiſche Erkenntniſs *a priori* möglich ſei, ſondern nur: wie ſie möglich ſei (Pr. 39. f.).

5. Die Möglichkeit der Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject in ſynthetiſchen Urtheilen *a poſteriori*, d. i. ſolchen, welche aus der Erfahrung geſchöpft werden, bedarf keiner beſondern Erklärung; denn Erfahrung iſt ſelbſt nichts anders, als eine continuirliche Zuſammenfügung (Syntheſis) der Wahrnehmungen. Nur die Möglichkeit der ſynthetiſchen Sätze *a priori* bedarf einer Unterſuchung (Pr. 40.). Daſs es ſynthetiſche Sätze *a priori* giebt, haben wir geſehen. Die Frage iſt alſo: wie ſind ſynthetiſche Sätze *a priori* möglich? Dieſe Frage iſt einerlei mit der: wie iſt Erkenntniſs aus reiner Vernunft möglich? denn dieſe iſt, die logiſche ausgenommen, jederzeit ſynthetiſch (Pr. 41.). Sie iſt alſo auch einerlei mit der Frage: wie iſt Metaphyſik möglich? und auf ihrer Beantwortung beruhet das Stehen und Fallen der Metaphyſik, ſ. Metaphyſik, 5. und Aufgabe

(Pr. 42.). Dieſe Frage iſt für alle metaphyſiſche Dogmatiker ein unvermeidlicher Stein des Anſtoſses geweſen, und noch hat keiner von ihnen denſelben aus dem Wege geräumet, mit dem bloſsen Satze des Widerſpruchs aber läſst ſich hier nichts ausrichten (E. 77.), ſ. Analytiſches Urtheil II. Nur durch eine genugthuende Beantwortung dieſer Frage, welche bloſs durch Kritik des Erkenntniſsvermögens möglich iſt, hört der blinde Dogmatismus und der nie genugthuende Skepticismus auf. Dieſe Aufgabe war vor Kant noch nicht beantwortet worden, und daher waren vor ihm alle Metaphyſiker Dogmatiker oder Skeptiker, ſie mochten noch ſo groſse Verdienſte und einen noch ſo gegründeten groſsen Namen haben (E. 80.).

6. Da man in einem ſynthetiſchen Urtheil über den im Subject gegebenen Begriff hinausgehen muſs, um ihn mit dem Begriff im Prädicat ſynthetiſch zu vergleichen, ſo iſt dazu ein Drittes nöthig, worin allein die Syntheſis zweier Begriffe entſtehen kann. Was iſt nun bei ſolchen ſynthetiſchen philoſophiſchen oder metaphyſiſchen Urtheilen, denen es an Anſchauung und auch an der Erfahrung fehlt, dieſes Dritte, als das, was die Verknüpfung zweier Begriffe in ſynthetiſchen Urtheilen vermittelt? Daſſelbe iſt in den drei Quellen zu ſuchen, aus welchen allein Vorſtellungen *a priori* entſpringen, da hier die Rede von der Verknüpfung in ſynthetiſchen Urtheilen *a priori* iſt. Dieſe drei Quellen ſind:

a. der innere Sinn und die Form deſſelben *a priori*, die Zeit. Alle unſere äuſsern und innern Vorſtellungen ſind in dieſem unſern innern Sinn enthalten, und daher auch in der Zeit; denn was wir wahrnehmen von äuſsern Gegenſtänden, muſs unſer Gemüth vermittelſt eines Sinnes afficiren, und folglich im Gemüth, d. i. durch den innern Sinn vorgeſtellt werden. Hierdurch

ſind ſchon alle unſre Vorſtellungen mit einander verknüpft, daſs ſie in dem Inbegriff dieſer unſerer Vorſtellungen mit enthalten ſind, und zu irgend einer Zeit gehören;

b. die Einbildungskraft iſt das, was dieſe Syntheſis möglich macht, und jede aufgefaſste Vorſtellung zu den übrigen hinzuthut;

c. die Einheit des Bewuſstſeyns aber macht die ſynthetiſche Einheit, die zu einem jeden Urtheil durchaus nothwendig iſt, das iſt, daſs Subject und Prädicat auf eine nothwendige Art in Ein Bewuſstſeyn zuſammengefaſst werden, ſo daſs ſie beide als in Einem Gegenſtande vereinigt gedacht werden müſſen, nöthig.

Soll z. B. das Urtheil möglich ſeyn: alles, was in den Dingen Subſtanz iſt, das iſt beharrlich, welches ein ſynthetiſches Urtheil iſt, da in dem Begriff der Subſtanz nicht der Begriff des Beharrlichen, ſondern bloſs des Beſtimmbaren, das ſelbſt nicht weiter Beſtimmung iſt, liegt: ſo iſt dreierlei dazu nöthig:

a. Die Dinge, von denen das Urtheil gilt, oder in welchen etwas als Subſtanz ſoll erkannt werden, müſſen Objecte des innern Sinnes, und folglich in der Zeit, d. i. Erſcheinungen ſeyn;

b. durch die Einbildungskraft müſſen die Afficirungen des Gemüths durch den Sinn nach und nach aufgefaſst (apprehendirt) und zu einander hinzugethan werden. Soll nun durch dieſe Afficirungen etwas im Gegenſtande als wechſelnd oder als zugleich ſeyend erkannt werden: ſo muſs

c. eine Verſtandesverknüpfung hinein gelegt werden, vermittelſt einer Verſtandeseinheit,

die den Wechſel oder das Zugleichſeyn nicht nur wahrnehmbar macht, ſondern auch als nothwendig darſtellt. Wir könnten nie beſtimmen, da die Auffaſſung (Apprehenſion) der Afficirungen durch den Sinn jederzeit nach einander geſchieht, ob auch die Gegenſtände nach einander oder zugleich ſeyen, wenn nicht durch den Verſtand jene Afficirungen ſo mit einander verknüpft werden könnten, daſs durch die Natur des Verſtandes etwas nothwendig als bleibend oder beharrlich im Bewuſstſeyn vorgeſtellt würde, an welchem Beharrlichen der Wechſel oder das Zugleichſeyn wahrgenommen, und nicht als etwas in der bloſsen Apprehenſion durch den Sinn, ſondern als etwas im Gegenſtande, folglich mit Nothwendigkeit verknüpft, erkannt werden kann. S. Anſchauung, II. (C. 194. M. I, 223.).

7. Man ſiehet hieraus, daſs die Möglichkeit der Erfahrung und der Erfahrungsgegenſtände ſelbſt auf dieſer Syntheſis beruhet, die in den ſynthetiſchen philoſophiſchen oder metaphyſiſchen Urtheilen ausgedrückt werden; und daſs alſo ihre Möglichkeit auf dem Verſtande beruhet, der eine ſolche Selbſtthätigkeit (Spontaneität) iſt, die ſinnlichen Eindrücke ſo mit einander zu verknüpfen, daſs dieſe Verknüpfung Nothwendigkeit hat, und ſo als im Gegenſtande befindlich vorgeſtellt werden muſs. Das Dritte alſo, welches ſynthetiſche Urtheile *a priori*, die doch der Anſchauung ermangeln, möglich macht, iſt die Möglichkeit des Gegenſtandes der Erfahrung ſelbſt. Wir könnten gar nichts als Gegenſtand erkennen, ſondern alle Afficirungen der Sinne würden bloſs Traum und Spiel ohne Sinn ſeyn, brächte nicht etwas Einheit und Nothwendigkeit dieſer Einheit in die Zuſammenſetzung (Syntheſis) derſelben, die in unſerem Bewuſstſeyn vorgeht. Folglich beruhet alle Erfahrung, die

nichts anders iſt, als eine Verknüpfung der Gegenſtände zu einer nothwendigen Einheit, und jeder Erfahrungsgegenſtand, der nichts anders iſt, als ein Verknüpftes der Afficirungen zu Einheiten der Nothwendigkeit und Allgemeinheit, und die daher ihren Grund in dem verknüpfenden Vermögen (dem Verſtande) ſelbſt haben, auf dieſer ſynthetiſchen Einheit der Erſcheinungen. Die Erfahrung alſo mit ſammt ihren Gegenſtänden hat auch Principien ihrer Form, die im Verſtande alſo *a priori* liegen, nehmlich gewiſſe Begriffe (z. B. den der Subſtanz), welche allgemeine Regeln ſind, die der Syntheſis der Erſcheinungen Einheit geben, und dieſe Regeln oder Begriffe ſind nichts anders, als die Kategorien, deren Natur und Beſchaffenheit, d. i. wie ſie die Erſcheinungen und die Afficirungen des Gemüths zu Erſcheinungen verknüpfen, ſich in den ſynthetiſchen Urtheilen *a priori* ausdrückt (C. 195. M. I, 225.). Daſs ſelbſt die ganze Geometrie ein Hirngeſpinſt wäre, wäre der Raum, deſſen verſchiedene Syntheſen die Geometrie lehrt, nicht die Bedingung zur äuſsern Erfahrung, ſo daſs es ohne ihn keine äuſsern Gegenſtände geben könnte, findet man im Artikel Raum, 20.

8. Alle Syntheſis *a priori* hat folglich nur dadurch Wahrheit, daſs durch ſie allein Erfahrung möglich iſt. Sie enthält nichts weiter, als was zur ſynthetiſchen Einheit der Erfahrung überhaupt nothwendig iſt, und ohne eine ſolche Syntheſis *a priori* könnte es gar keine empiriſche Syntheſis geben. Die Erfahrung, welche alſo auf dieſer Syntheſis *a priori* beruht, iſt alſo die einzige Erkenntniſsart, die, weil ſie ſonſt nicht möglich ſeyn würde, aller andern Syntheſis Realität giebt (C. 196. f. M. I, 227.). Die Richtigkeit der Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject in ſynthetiſchen Urtheilen beruhet demnach darauf, daſs dieſe Verknüpfung die nothwen-

dige Bedingung iſt, ohne welche das Mannigfaltige in einer möglichen Erfahrung keine ſynthetiſche Einheit haben, und alſo auch keinen Gegenſtand geben würde. Z. B. in jedem ſinnlichen Gegenſtande beharret die Subſtanz. Ohne daſs etwas immer bleibt, wenn alles andere an ihm wechſelt, würde es gar keinen Gegenſtand geben können, denn eben dieſes Beharrliche oder immer Bleibende iſt das, was wir den Gegenſtand nennen, das, was wechſelt, gehört nur zu der Art, wie der Gegenſtand vorhanden iſt, oder zu ſeinem Zuſtande. Allein dieſe Beſchaffenheit entſpringt aus dem Verſtande ſelbſt, der keiner andern als ſolcher Vorſtellungen, wenn er Gegenſtände erkennen ſoll, fähig iſt, folglich können auch die für ihn erkennbaren Gegenſtände nur Erſcheinungen oder ſinnliche Gegenſtände ſeyn. Alle ſynthetiſchen Sätze beruhen alſo auf dem Princip: ein jeder Gegenſtand der Sinne ſteht unter den nothwendigen Bedingungen der ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen der Anſchauung in einer möglichen Erfahrung (C. 197. M. I, 228.).

9. Synthetiſche Urtheile *a priori*, denen die Anſchauung ermangelt, und die daher philoſophiſch ſind, ſind daher möglich, wenn wir

a. die formalen Bedingungen der Anſchauung *a priori* (Zeit, und für die äuſsern Gegenſtände auch Raum),

b. die Syntheſis der Einbildungskraft (der Apprehenſion, Reproduction und Recognition, ſ. Anſchauung, 11), und

c. die nothwendige Einheit derſelben in einer tranſcendentalen Apperception (durch die Vorſtellung des Ich und die Kategorien, ſ. dieſe Artikel)

auf ein mögliches Erfahrungserkenntniſs überhaupt beziehen. Nur als Bedingung der Erfahrung und ihrer Gegenſtände, die ſonſt nicht möglich wären, hat die Verknüpfung in einem ſynthetiſchen Urtheile *a priori* Gültigkeit. Und wir müſſen daher die Möglichkeit ſolcher Urtheile gänzlich verwerfen, damit aber zugleich die Möglichkeit ſinnlicher Gegenſtände, oder ſagen:

> Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt ſind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenſtände der Erfahrung (C. 197. M. I, 229.).

Syſtem,

ſyſtema, ſyſtème. Die Einheit der mannigfaltigen Erkenntniſſe unter einer Idee (C. 860.). Die Idee iſt ein Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen der Erkenntniſſe, ſofern durch denſelben der Umfang des Mannigfaltigen dieſer Erkenntniſſe ſowohl, als die Stelle ihrer Theile unter einander *a priori* beſtimmt wird. Dieſer ſcientifiſche Vernunftbegriff enthält alſo den Zweck dieſer Erkenntniſſe und die Form des Ganzen derſelben, das mit dieſem Vernunftbegriff congruirt, d. i. demſelben vollkommen gleich und ähnlich iſt. Alle Theile des Ganzen beziehen ſich, ſowohl jeder für ſich, als auch unter einander auf jene Einheit des Zwecks, welches macht, daſs man einen jeden nicht vorhandenen Theil bei der Kenntniſs der übrigen vermiſst.

2. Zu einem Syſtem findet alſo keine zufällige Hinzuſetzung ſtatt, ferner keine unbeſtimmte Gröſse der Vollkommenheit, die nicht ihre *a priori*

beſtimmten Grenzen habe. Alſo iſt das Ganze gegliedert (articulirt) und nicht gehäuft (kein Aggregat), es kann innerlich, aber nicht äuſserlich wachſen. Es iſt alſo einem thieriſchen Cörper ähnlich, deſſen Glieder zu ihren Zwecken immer ſtärker und tüchtiger werden, indem ſie ſich immer mehr, durch die Nahrungsmittel, welche das Thier zu ſich nimmt, ausdehnen, deſſen Wachsthum aber doch kein neues Glied hinzugeſetzt, und an dem die Proportion ſeiner Glieder unter einander auch nicht verändert wird. In einem ſolchen Syſtem können nun unſre Erkenntniſſe allein die weſentlichen Zwecke der Vernunft unterſtützen und befördern; denn auſser einem ſolchen Syſtem würden ſie eine bloſse Rhapſodie, d. i. eine zufällig zuſammen geſammelte Maſſe, von Erkenntniſſen ausmachen, und weder unter der Regierung der Vernunft ſtehen, weil ſie keine Idee derſelben an der Spitze hätten, noch die Zwecke derſelben erreichen, weil ſie nicht auf beſtimmte Vernunftzwecke gerichtet wären (C. 860. M. I, 1002.). S. Schema.

3. Wer eine Wiſſenſchaft zu Stande bringen will, der legt derſelben auch einen ſolchen Vernunftbegriff zum Grunde, wodurch das Syſtem derſelben entſpringt. Er erreicht aber ſehr ſelten einmal mit ſeinem Schema ſeine Idee, ja oft nicht einmal mit der Erklärung, die er gleich zu Anfange von ſeiner Wiſſenſchaft giebt; denn dieſe liegt noch unentwickelt in der Vernunft verborgen, ſo wie die Theile eines Keims kaum der mikroſkopiſchen Beobachtung kennbar ſind. Darum muſs man Wiſſenſchaften, weil ſie doch alle aus dem Gesichtspunct eines gewiſſen allgemeinen Intereſſe ausgedacht werden, nicht nach der Beſchreibung, die der Urheber derſelben davon giebt, ſondern nach dem Vernunftbegriff, welchen man aus der natürlichen Einheit der von ihm zuſammengebrachten Theile in der Vernunft ſelbſt ge-

gründet findet, erklären und beſtimmen; denn oft hat der Urheber derſelben ihre ſyſtematiſche Einheit (Articulation) und Grenzen ſelbſt nicht beſtimmen können (C. 862. M. I, 1004.).

4. Erſt dann, wenn wir lange nach Anweiſung eines ſolchen in uns verſteckt gelegenen Vernunftbegriffs viele ſich dahin beziehende Erkenntniſſe geſammlet haben, erblicken wir dieſen Vernunftbegriff in hellerm Lichte, und können nun ein Ganzes nach den Zwecken der Vernunft architektoniſch entwerfen. Daher ſcheinen die Syſteme, wie Gewürme ohne Zeugung aus Unrath (*generatio aequivoca*), aus bloſsem Zuſammenfluſs von aufgeſammleten Begriffen gebildet worden zu ſeyn (C. 862. f.). S. Schema und Vernunftbegriff.

Syſtematiſche Einheit.

ſ. Vernunfteinheit.

Syſtematiſche Methode,

ſ. Methode, ſyſtematiſche.

Erklärung

der

im Texte und im Regiſter gebrauchten Buchſtaben.

K. A. bedeutet: Erläuternde Anmerkungen zu den metaphyſiſchen Anfangsgründen der Rechtslehre von I. Kant. Königsberg, 1798. 8.

Regiſter,

welches dient,

das Wörterbuch als Commentar über Kants Schriften zu gebrauchen.

A.	W.
. 3,	. 153.
. 4,	. 274.
. 5,	. 284.
. 7, f.	. 285.
. 8,	. 285.
. 9. f.	. 286.
. 15, *) f.	. 271.
. 22, f.	. 268.
. 23. f.	. 242.
. 24,	. 242.
. 25,	. 266. 317.
. 26, f.	. 314.
. 27,	. 269. 271.
. 28,	. 295.
. 30, f.	. 317.
. 31, f.	. 318. f.
. 32, f.	. 318. f.
. 33, f.	. 319.
. 34,	. 320.
. 35, f.	. 251. ff.
. 36, ff.	. 252. f.
. 37,	. 255.
. 38, f.	. 354. f.
. 39, f.	. 255. 301.
. 40,	. 301.
. 41,	. 301.
. 42, ff.	. 303.
. 44,	. 328.
. 45,	. 315.
. 46,	. 286. 293. f. 297.
. 47,	. 293. f.
. 57, ff.	. 297.
. 63, f.	. 195. 198. f.
. 67,	. 199.
. 69,	. 310.
. 73,	. 292.
. 75,	. 180. 255.
. 76,	. 250.
. 86,	. 200.
. 98,	. 169.
. 106,	. 292. 424. 425

A.	W.
. 107,	. 425.
. 123,	. 171. 375. 420.
. 124, f.	. 250.
. 129,	. 202.
. 133,	. 156.
. 154, f.	. 320.
. 155,	. 320.
. 158, f.	. 154. ff.
. 168,	. 267.
. 187, f.	. 229.
. 188,	. 264.
. 190, ff.	. 230. f.
. 193,	. 351.
. 195,	. 51.
. 200, f.	. 251.
. 203,	. 267. f.
. 209, f.	. 170. 237.
. 211,	. 241.
. 215, f.	. 284.
. 217, f.	. 170. 237.
. 237,	. 217.
. 249, f.	. 194.
. 255, ff.	. 303. ff.
. 59, ff.	. 306.
. 266, f.	. 304.
. 268, f.	. 307.
. 284, f.	. 308.
. 287,	. 308.
. 289, ff.	. 309.
. 297, ff.	. 310.
. 313, f,	. 310.

B. II.	W.
. 558, f.	. 359.
. 559, f.	. 360.
. 562,	. 297.

C.	W.
. 10,	. 433.
. 1. A. 11.	. 107.
. 11,	. 159.
. 17,	. 80.
. 22,	. 332.
. 33.	. 311. f.
. 34,	. 107, 110. 313. f.
. 37,	. 295. f.

C.	W.
. 49,	. 296.
. 61,	. 311.
. 74,	. 107. 110.
. 75,	. 287.
. 102,	. 387.
. 106,	. 111.
. 113,	. 65. f.
. 125.	. 102.
. 149,	. 416.
. 151,	. 315.
. 152,	. 315. *)
. 160, *)	. 387.
. 165,	. 80.
. 167,	. 346.
. 175.	. 184.
. 176, f.	. 181.
. 177, f.	. 182. f.
. 178, f.	. 184.
. 179,	. 181. 185.
. 180,	. 187.
. 181,	. 187.
. 183,	. 412.
. 184, f.	. 189.
. 185, ff.	. 189.
. 186,	. 135. 411.
. 193,	. 432.
. 194,	. 439.
. 195,	. 440.
. 196, f.	. 440.
. 197,	. 441 f.
. 219,	. 111.
. 220,	. 296.
. 224, f.	. 420.
. 225,	. 409.
. 229,	. 409.
. 230,	. 408. f.
. 236, f.	. 62.
. 238,	. 421.
. 241,	. 421. f.
. 249,	. 422.
. 262,	. 112.
. 263,	. 66. 80.
. 298,	. 288.
. 299,	. 287.
. 300,	. 148. 412.
. 312, *)	. 290.
. 316, f.	. 54. f.

C.	W.
. 317,	. 58.
. 318, f.	. 60.
. 325,	. 61. f.
. 327,	. 288. f.
. 330,	. 63.
. 333,	. 63.
. 335,	. 64.
. 336,	. 64.
. 349, ff.	. 176.
. 351, ff.	. 176. f.
. 353, f.	. 177. f.
. 359, f.	. 203.
. 360,	. 209.
. 386,	. 216.
. 388,	. 106.
. 1. A. 400.	. 269.
. 1. A. 401, f.	. 270.
. 400. f.	. 261.
. 403,	. 256.
. 413, ff.	. 262.
. 426, f.	. 257. 262.
. 427, f.	. 263.
. 428, ff.	. 258.
. 430,	. 263.
. 431, f.	. 264.
. 436,	. 428.
. 438,	. 429. 431.
. 441,	. 418.
. 451,	. 330.
. 522, f.	. 390.
. 530,	. 335.
. 536, f.	. 94.
. 540, f.	. 87. f.
. 542, f.	. 88.
. 543,	. 88.
. 545, f.	. 89.
. 546, ff.	. 89.
. 548,	. 89.
. 550, f.	. 89.
. 553,	. 412.
. 554,	. 90.
. 556,	. 90.
. 557,	. 428.
. 559, *)	. 91.
. 565,	. 72. 80.
. 570,	. 91.
. 571,	. 91.

C.	W.
. 572,	. 92.
. 575, f.	. 92.
. 576, f.	. 92.
. 578,	. 92.
. 579,	. 93.
. 580. f.	. 93.
. 583, f.	. 94.
. 683,	. 355.
. 684,	. 355.
. 685, f.	. 356. f.
. 686, f.	. 358.
. 687, f.	. 358.
. 688,	. 359.
. 700.	. 261.
. 710, ff.	. 257. 261.
. 747,	. 427.
. 748,	. 164.
. 749, f.	. 166.
. 750,	. 164.
. 840,	. 102.
. 843,	. 103.
. 860,	. 442. f.
. 861, f.	. 191.
. 862, f.	. 191. 444.
. 863,	. 191.

E.	W.
. 16, *)	. 158.
. 35, *)	. 316.
. 36,	. 163. 316.
. 41, f.	. 390.
. 53, ff.	. 162. 166.
. 54, f.	. 390.
. 55, f.	. 389. f.
. 56,	. 387.
. 65,	. 317.
. 73, f.	. 416.
. 74, f.	. 417.
. 77,	. 437.
. 78, *) f.	. 332.
. 80,	. 437.
. 81,	. 433.
. 89,	. 160. 163.
. 90, ff.	. 160. 163.
94,	. 160.
. 97, *)	. 160.
. 101, f.	. 159.

F.	W.
. 3, f.	. 407.
. 5,	. 407.
. 14, f.	. 168.
. 37,	. 291.
. 44, f.	. 114. 121. 168.
. 45, ff.	. 114. f.
. 57,	. 115.
. 70,	. 115.
. 72, f.	. 121.
. 73, f.	. 121.
. 77,	. 195.
. 78, ff.	. 123.
. 81, f.	. 123.
. 82, f.	. 123. f.
. 84,	. 124.
. 85, ff.	. 125.
. 92, ff.	. 125.
. 108, ff.	. 126.
. 110.	. 126.
. 112,	. 127.
.174, f.	. 197.

G.	W.
. V. 7,	. 321.
. . 10,	. 321.
. . 13,	. 321.
. 1,	. 303.
. 27, f.	. 323.
. 28, f.	. 324.
. 29, f.	. 324.
. 65,	. 153.
. 67,	. 282.
. 74, f.	. 97. f.
. 75, f.	. 98. f.
. 77,	. 99.
. 76, f.	. 99.
. 80,	. 100.
. 83, ff.	. 102.
. 107,	. 288.
. 113,	. 348.

K.	W.
. II,	. 293. 297. 311. 314.
. III,	. 1.
. VI,	. 72.
. VIII, f.	. 323.

K.	W.
. IX,	. 321.
. XIV, f.	. 73.
. XVII,	. 31.
. XIX,	. 79.
. XX,	. 79.
. XXI,	. 2.
. XXIII,	. 2. 153.
. XXIV,	. 68.
XXV,	. 78.
. XXVIII, f.	. 74.
. XXIX,	. 138. 392.
. XXX, f.	. 3.
. XXXI,	. 36. 47. f.
. XXXII, f.	. 4.
. XXXIII,	. 6.
. XXXIV,	. 5.
. XXXV,	. 7. 10. 47.
. XXXVI,	. 9.
. XXXVII, f.	. 12.
. XXXVIII, f.	. 8. 12.
. XLI, f.	. 12. f.
. XLII,	. 13.
. XLIII,	. 71.
, XLIV,	. 14. 30. 31. 35.
. L,	. 19.
. LII,	. 15. 32.
. 65,	. 329.
. 79, ff.	. 32. 36.
. 81, ff.	. 37. 193.
. 84,	. 328. f.
. 96, f.	. 33.
. 97,	. 33.
. 103,	. 34.
. 111,	. 24.
. 118,	. 26.
. 120,	. 193.
. 129,	. 34.
. 140,	. 193.
. 141,	. 193.
. 155,	. 71.
. 161, f.	. 32. 37. 376. f.
. 163,	. 38.
. 164, f.	. 377.
. 168,	. 378.
. 169, f.	. 138.
. 170, f.	. 84.
. 171, f.	. 85. f. 291.

K.	W.
. 172,	. 292. 379.
. 173,	. 38.
. 174, f.	. 86. f.
. 179, ff.	. 136.
. 181,	. 86. 136.
. 182,	. 137.
. 184, f.	. 386.
. 186, f.	. 380.
. 191, ff.	. 386.
. 195,	. 39.
. 196, f.	. 393. ff.
. 197, ff.	. 398.
. 200, f.	. 399.
. 201, f.	. 399.
. 208, f.	. 353. f. 399.
. 216, f.	. 40.

K. A.	W.
. . 5, ff.	. 15.
. . 10, f.	. 25.
. . 11, f.	. 26.
. . 12, ff.	. 34.
. . 14,	. 39.
. . 15, f.	. 395. 406.
. . 19, ff.	. 27.
. . 21, f.	. 380.
. . 22, f.	. 381.
. . 23, f.	. 382.
. . 24, f.	. 383.
. . 26, f.	. 384. 386.
. . 27,	. 386. f.

L.	W.
. 51,	. 320.
. 77,	. 176.
80,	. 375.
. 98,	. 178.
. 119,	. 191.
. 126, f.	. 179.
. 127, f.	. 179. f.
. 130,	. 330. 333.
. 131,	. 334.
. 171,	. 161. 163. f.
. 172,	. 160. 162.
. 174,	. 164.
. 175, f.	. 162.
. 176, f.	. 203.

L.	W.
. 179, f.	. 204.
. 180, ff.	. 207.
. 186,	. 207. *)
. 187, ff.	. 207. 209.
. 190, ff.	. 214.
. 197,	. 211.
. 205, f.	. 214. ff.
. 209, f.	. 106.
. 210,	. 352. f.
. 211,	. 376.
. 221,	. 147.
. 222,	. 149. ff.
. 223,	. 152.
. 225,	. 17.
. 226,	. 17.
. 227,	. 18.
. 228,	. 18.

M. I.	W.
. 34,	. 312.
. 35,	. 313.
. 36,	. 314.
. 37,	. 110.
. 82,	. 287.
. 192,	. 181.
. 193,	. 181.
. 194,	. 182.
. 195,	. 183.
. 196,	. 184.
. 197,	. 185.
. 198,	. 187.
. 199,	. 187.
. 202,	. 412.
. 208,	. 189.
. 211,	. 135.
. 222,	. 432.
. 223,	. 439.
. 225,	. 440.
. 227,	. 440.
. 228,	. 441.
. 229,	. 442.
. 240,	. 434.
. 279,	. 421.
. 284,	. 421.
. 292,	. 422.
. 310,	. 112.
. 342,	. 288.

M. I.	W.
359,	53.
360,	60.
361,	59.
367,	61. f.
368,	62.
375,	63.
376,	63.
377,	64.
378,	64.
392,	176.
393,	177.
394,	178.
404,	203.
405,	209.
467,	262.
476,	262.
477,	263.
478,	258.
479,	258.
481,	263.
482,	264.
490,	429. 431.
493,	418.
616,	94.
620,	88.
621,	88.
622,	8.
623,	88.
627,	89.
628,	89.
629,	89.
630,	89.
634,	89.
636,	89.
640,	90.
641,	90.
657,	91.
658,	91.
659,	91.
660,	91.
661,	92.
663,	92.
664,	92.
665,	92.
668,	93.
669,	93.
672,	94.

M. I.	W.
825,	261.
835,	261.
866,	427.
868,	165.
869,	166.
1002,	443.
1003,	191.
1004,	444.

M. II.	W.
13,	321.
39,	323.
40,	324.
41,	324.
87,	282.
97,	97.
98,	97.
99,	98.
100,	98.
101,	98.
102,	99.
104,	99.
106,	99.
107,	99.
111,	100.
114,	102.
188,	74.
199,	279.
284,	245.
285,	244.
286,	244.
273,	327.
413,	216.
442,	267.
459,	218.
469,	219.
474,	219.
476,	220.
480,	220.
488,	221.
500,	222.
508,	222.
518,	222.
523,	224.
526,	224.
530,	225.
532,	225.

M. II.	W.
. 538,	. 218.
. 586,	. 226.
. 587,	. 226.
. 589,	. 226.
. 593,	. 226.
. 595,	. 227.
. 605,	. 230.
. 606,	. 230.
. 639,	. 298.
. 640,	. 299.
. 641,	. 299.
. 712, α.	. 51.
. 723,	. 362.
. 724,	. 362.
. 777,	. 232.
. 791,	. 225.
. 805,	. 355.
. 806,	. 355.
. 807,	. 356.
. 808,	. 357.
. 809,	. 358.
. 810,	. 358.
. 811,	. 359.
. 1002,	. 117.

N.	W.
. 10,	. 139.
. 13,	. 139.
. 42,	. 414.
. 88, f.	. 95. f.
. 89,	. 376.
. 92,	. 97.
. 93,	. 97.
. 134,	. 348. f.
. 135,	. 350.

P.	W.
. 16,	. 267.
. 35,	. 79.
. 41,	. 74.
. 45, f.	. 278.
. 47, f.	. 279.
. 120,	. 187.
. 122,	. 187.
. 129,	. 279. 284.
. 130,	. 280.
. 131, f,	. 277.
. 132,	. 278.
. 150, ff.	. 245.
. 153. f.	. 243. f.
. 177,	. 300. 304.
. 186,	. 428.
. 189,	. 79.
. 233, f.	. 115. 117. f. 157.
. 235,	. 117. f.
. 246, *)	. 119.
. 250,	. 163.
. 277, ff.	. 50.
. 278,	. 50.
. 286,	. 228.

Pr.	W.
. 25,	. 433.
. 28, f.	. 434.
. 29,	. 435.
. 33,	. 160.
. 34,	. 435.
. 36,	. 412.
. 37,	. 412. 436.
. 39, f.	. 435.
. 40,	. 436.
. 41,	. 436.
. 42,	. 437.
. 65,	. 173.
. 66,	. 177.
. 67,	. 175.
. 69,	. 178.
. 89,	. 65.
. 97,	. 409.
. 108, f.	. 248.
. 109,	. 249.
. 110,	. 315. f.
. 111,	. 316.
. 123,	. 61.
. 127,	. 173.
, 134, f.	. 519.
. 136, f.	. 161.
. 137,	. 260. 412.
. 138, *)	. 260. 416.
. 150,	. 428.
. 153,	. 348.

R.	W.
. IX, f.	. 127.
. X, f.	. 127.
. XIX, f.	. 127.
. XX, ff.	. 129.
. XXII,	. 129.
. 26,	. 391.
. 50, *)	. 279.
. 51,	. 280.
. 52, *)	. 325.
. 81, *) ff.	. 193.
. 84.	. 50.
. 94, ff.	. 42. ff.
. 101, ff.	. 46.
. 103, ff.	. 46.
. 122, *)	. 379.
. 130,	. 104.
. 137,	. 5. 49.
. 138,	. 167.
. 139,	. 79.
. 141,	. 104.
. 147, f.	. 76.
. 148, f.	. 77.
. 292, *) f,	. 364. f.
. 202, f.	. 105.
. 205, f.	. 105.
. 206, f.	. 105.
. 229,	. 115.
. 231,	. 130. f.
. 232, f.	. 130. ff. 422.
. 235, f.	. 130.
. 247,	. 130.
. 255, f.	. 167.
. 266, f.	. 246.
. 267, ff.	. 247.
. 279, *)	. 117.

S.	W.
. 7, ff.	. 139.
. 8, ff.	. 140. 142.
. 14, ff.	. 143.
. 17, ff.	. 145.
. 21, ff.	. 146.
. 47, f.	. 250.

S. II.	W.
. 294, ff.	. 239.
. 321,	. 239.
. 335, f.	. 392.
. 337,	. 392.
. 338, f.	. 328.
. 339,	. 169.
. 348, f.	. 328.
. 368, f.	. 247.

S. III.	W.
. §. 1,	. 429.
. . 3,	. 311.
. . 4,	. 314.
. . 7,	. 291.
. . 10,	. 424.
. . 12,	. 296. 314.
. 69, f,	. 201.
. 253, f.	. 328.
. 254,	. 327.
. 263, *)	. 13.
. 300, ff.	. 82.
. 301,	. 243.
. 447,	. 32.
. 449,	. 85.

T.	W.
. 1,	. 48.
. 4,	. 4.
. 8,	. 2.
. 10,	. 256. 265. f.
. 31,	. 7.
. 37,	. 325.
. 52, f.	. 138.
. 71, ff.	. 283.
. 74, f.	. 283.
. 79,	. 301.
. 95, *)	. 217.
. 102,	. 115. 117. 119.
. 104, f.	. 275. ff.
. 107,	. 231.
. 111,	. 265.
. 124,	. 106.
. 137,	. 157.
. 139,	. 117.
. 147,	. 194.
. 180,	. 117.
. 181, f.	. 130.
. 182,	. 128.

U.	W.
. IV,	. 94.
. XIV,	. 67.
. XVII,	. 80.
. XXII,	. 266.
. XXV,	. 216.
. XXVI,	. 80.
. XXXV,	. 67.
. XLIV, f.	. 218.
. LVI, ff.	. 267.
. 6,	. 217.
. 14, f.	. 218.
. 16,	. 218.
. 17,	. 219.
. 19,	. 219
. 25,	. 219.
. 28,	. 219.
. 29,	. 220.
. 32,	. 220.
. 38,	. 221.
. 39, ff.	. 221.
. 44, ff.	. 221.
. 44, ff.	. 222.
. 50,	. 222.
. 55,	. 222.
. 61,	. 222.
. 62,	. 223.
. 65, ff.	. 224.
. 69,	. 224.
. 70,	. 225.
. 71,	. 225.
. 72,	. 225.
. 76, ff.	. 218.
. 108, f.	. 219.
. 113,	. 226.

U.	W.
. 114, f.	. 226.
. 115,	. 226.
. 118, f.	. 227.
. 119, f.	. 228.
. 123, f.	. 246.
. 127,	. 426.
. 129,	. 230.
. 130,	. 230.
. 153,	. 298, f.
. 154,	. 299.
. 175, f.	. 361.
. 178, ff.	. 135.
. 200, f.	. 241, f.
. 206,	. 51.
. 217, *) f.	. 52.
. 223, f.	. 362.
. 224, f.	. 362, f.
257,	. 410.
. 259, f.	. 232.
. 270,	. 218. 222.
. 277, ff.	. 225.
. 343,	. 311.
. 374,	. 419,
. 441,	. 114.
. 447,	. 117.
. 459,	. 152.
. 477, f.	. 115. 120.
. 477,	. 120.

Z.	W.
. 17,	. 83. f.
. 19,	. 377.
. 47,	. 195.
. 85, *)	. 240.

Folgende Fehler ſind zu verbeſſern.

Seite	Zeile		
98	6	v. o.	ſtatt C lies G.
117	11	v. o.	— ungerecht l. ungewiſs.
138	9	v. u.	— R l. T.
291	8	v. o.	— II l. III.
342	8	v. u.	— elagant l. elegant.
360	2	v. u.	— P l. B; u. ſt. 579 l. 559.

Bey dem Verleger dieses Wörterbuchs sind nebst mehrern andern nachstehende Bücher, philosophischen, theologischen, pädagogischen und vermischten Inhalts, um beygesetzte Preise zu haben.

Analecta critica in Anthologiam graecam cum supplemento epigrammatum maximam partem ineditorum. Collegit J. G. Huschke 8. maj. Jenae. 1800. 1 thlr. 12 gr.

Arnold, Th. kurzgefafste englische Grammatik, worinn die richtige Pronunciation und alle zur Erlernung dieser Sprache unumgänglich nöthigen Grundsätze aufs deutlichste und leichteste abgehandelt sind. Zehnte, vermehrte und verbesserte Auflage. gr. 8. J. 1800. 16 gr.
24 Exempl. für 12 thlr.

Ejusd. compleat Vocabulary Englisch and German oder vollständig kleines Wörterbuch Englisch und Deutsch. Durchaus verbessert und vermehrt mit einem Deutsch-Englischen Wörterbuche, von M. J. B. Rogler. Fünfte Auflage. gr. 8. Z. 797. sonst 1 thlr. 8 gr. jetzt. 1 thlr.

Bailey, N. Dictionary English-German and German-English, Englisch Deutsches und Deutsch Englisches Wörterbuch. Ganzlich umgearbeitet von J. A. Fahrenkrüger. 2 Theile. Zehnte, verbesserte und vermehrte Auflage. Lexicon-Format. J. 1800. Druckp. 4 thlr.
— — auf fein Grand Raisin Papier J. 1800. 5 thlr. 8 gr.

Bartels, A. H. Predigten zur Beförderung einer vernünftigen Aufklärung in der Religion. 8. Z. 793. 20 gr.

Briefe eines reisenden Dänen (Prof. Sneedorf) geschrieben im Jahr 1791 und 1792. während seiner Reise durch einen Theil Deutschlands, der Schweitz und Frankreichs aus dem Dänischen übersetzt. 8. Z. 793. 22 gr.

Campe, J. H. Robinson secundus, Tironum causa latinitate donatus a Phil. Jul. Lieberkühnio, iterum recensitus et copiosiori indice instructus a Lud. Fr. Gedicke. Editio quarta correctior. 8. J. 802. 14 gr.

Ciceronis, M. T. Tusculanarum Disputationum Libri V. Secundum Textum Wolfianum edidit, commentario perpetuo illustravit, J. G. C. Neide. accedit index historicus. 8. maj. J. 798. sonst 1 thlr. 6 gr. itzt 14 gr.

Desodoards, A. F. philosophische Geschichte der franz. Revolution von der Zusammenberufung der Notabeln bis zur Auflösung der National-Convention, mit einigen Berichtigungen eines Augenzeugen 2 Theile. gr. 8. Z. 797. Schreibpapier. 2 thlr. 16 gr.
Druckpapier. 2 thlr. 8 gr.

Döring, Fr. W. Anleitung zum Uebersetzen aus dem Deutschen ins Lateinische. Erster und Zweyter Cursus. Erzählungen aus der römischen Geschichte in chronologischer Ordnung von Romulus bis zum Tode des Kaiser Augustus. 2te verbesserte Aufl. nebst einer Beylage für die ersten Anfänger. 8. J. 802. 18 gr.
24 Exemplare für 14 thlr. 12 Exemplare für 7 thlr. 12 gr.

Heinrich von Feldheim, oder der Offizier wie er seyn sollte. Ein Beytrag zur militärischen Pädagogik 2 Theile. 8. J. 801. geheftet. à 1 thlr. 8 gr. 2 thlr. 16 gr.

Fülleborn, G. G. Beyträge zur Geschichte der Philosophie III. Bände oder XII. Stücke 8. Z. und J. 1792 — 798. 6 thlr. 14 gr.

Geschichte Kaiser Friedrichs des zweyten mit einer Titelvignette von Lips. gr. 8. Z. 792. auf Schreibpap. 1 thlr. 16 gr.
auf Druckpap. 1 thlr. 12 gr.

Greiling, J. C. populäre Abhandlungen aus dem Gebiete der praktischen Philosophie. Zur Beförderung einer vorläufigen Bekanntschaft mit kantischen Ideen gr. 8. Z. 797. 14 gr.

Heyms, M. J. G. vollständige Sammlung von Predigten für christliche Landleute über alle Sonn- und Festtags-Evangelia des ganzen Jahres. Zur häuslichen Erbauung und zum Vorlesen in den Kirchen. 7te Aufl., verbessert und mit einer Vorrede begleitet, herausgegeben von L. Schlosser. 4. J. 802. 1 thlr. 12 gr.

— — vollständige Sammlung von Predigten für christl. Landleute über alle Sonn- und Festtags-Episteln des ganzen Jahres. Zur häuslichen Erbauung und zum Vorlesen in den Kirchen. Nebst einer kurzen Lebensbeschreibung des Verfassers. Verbessert und mit einer Vorrede begleitet herausgegeben von Chr. F. K. Herzlieb. 3te Aufl. 4. J. 802. 1 thlr. 12 gr.

— — neue Sammlung von Predigten auf alle Sonn- und Festtage des ganzen Jahres über besondere Texte, 2 Theile, gr. 8. Z. 781. sonst 2 thlr. 12 gr. jetzt 1 thlr. 12 gr.

Jacobi, Fr. über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Hrn. Moses Mendelssohn, neue vermehrte Ausgabe mit Kupf. 8. Breslau. 789. 1 thlr. 16 gr.

Jakob, L. H. Beweis für die Unsterblichkeit der Seele aus dem Begriffe der Pflicht. Eine Preisschrift. Zweite, gänzlich umgearbeitete Aufl. 8. Z. 794. auf Velinpap. 1 thlr. 12 gr.
auf Schreibp. 20 gr.
auf Druckp. 14 gr.

Löffler, D. J. Fr. Chr. Predigten. 4 Bde. gr. 8. 5 thlr. 20 gr.

— — Neue Predigten. 1ter Bd. Nebst einer Untersuchung der Frage: Ob es rathsam sey, die heil. Schrift als eine unmittelbare Offenbahrung zu betrachten. gr. 8. J. 801. 1 thlr. 14 gr.

Magazin für Prediger; oder Sammlung neu ausgearbeiteter Predigt-Entwürfe über die Sonn- und Festtäglichen Evangelien und Episteln, so wie über freye Texte auf Casual-Fälle, 1sten bis 12ten Theil, mit einem Hauptregister über alle 12 Theile. gr. 8. Z. 782 — 790. 10 thlr.
jeder Theil einzeln. 20 gr.
Die Fortsetzung, s. unter Teller.

Mellin, G. S. A. Marginalien und Register zu Kants Critik der Erkenntnifsvermögen. Zur Erleichterung und Beförderung einer Vernunfterkenntnifs der critischen Philosophie aus ihrer Urkunde. 1ster Theil: Critik des reinen Verstandes oder der speculativen Vernunft. gr. 8. Z. 794. 18 gr.

— — derselben 2ter Theil: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Critik der praktischen Vernunft und Urtheilskraft. gr. 8. Z. 795. 18 gr.

— — Marginalien und Register zu Kants metaphysischen Anfangsgründen der Sittenlehre. 1ster Theil: Marginal. und Reg. zu Kants metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. gr. 8. J. 801. 12 gr.

— — derselben 2ter Theil: Marginal. und Reg. zu Kants metaph. Anfangsgr. der Tugendlehre. gr. 8. J. 801. 10 gr.

— — Grundlegung zur Metaphysik der Rechte oder der positiven Gesetzgebung. Ein Versuch über die ersten Gründe des Naturrechts. gr. 8. Z. 796. 16 gr.

— — Kunstsprache der kritischen Philosophie oder Sammlung aller Kunstwörter derselben mit Kants eigenen Erklärungen, Beyspielen und Erläuterungen, aus allen seinen Schriften gesammelt und alphabetisch geordnet. Mit einem Anhang, welcher die in dieser Sammlung noch fehlenden, hauptsächlich aber die in Kants Anthropologie und Streit der Facultäten befindlichen Erklärungen enthält. gr. 8. J. 798. und 1800. 1 thlr. 6 gr.

— — dieser Anh. z. Kunstspr. besonders, gr. 8. J. 800. 8 gr.

Mellin, G. S. A. Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie. IV. Bde. gr. 8. Z. u. J. 797 — 802. 10 thlr. 16 gr.

Papiere aus Hemos Nachlafs, herausgegeben von seinem Vetter, mit einer Titelvignette. von Penzel. 8. Z. 792. 20 gr.

Persius, A. F. Satyren, Text und Uebersetzung mit Einleitungen und Erläuterungen versehen von G. G. Fülleborn. gr. 8. Z. 794. 14 gr.

Plutarch, der brittische, oder Lebensbeschreibung der grofsen Männer in England und Irland seit den Zeiten Heinrichs VIII. bis unter Georg II. aus dem Engl. übersetzt. 8 Bde. gr. 8. Z. 764 — 794. 5 thlr. 20 gr.

Le Repertoire du Vaudeville ou Recueil des meilleures Pièces en Vaudeville. Représentees sur différents theatres de Paris, précedées de discours historiques sur ces théatres et cè genre de composition, accompagnées de notes explicatives, etc. II. Cahières 8. J. 1800. 01. broché. à 22 gr. 1 thlr. 20 gr.

Ruinen, die, am Bergsee. Gerettete Bruchstücke aus der Geschichte des Bundes für Wahrheit und Würde, aus dem Engl. 8. Z. 795. 18 gr.

Schatter, M. G. H. Predigten über die Episteln der Sonntage und Feste eines ganzen Jahres. 2 Bände gr. 8. J. 802. 3 thlr.

Schlossor, L. kurze Betrachtungen über die Evangelien eines ganzen Jahres zum Gebrauch der häuslichen Andacht für Landleute, besonders aber zum Vorlesen in den Sonn- und Festtags-Betstunden für Schullehrer auf Filialdörfern. Nebst zwey Anhängen von Betrachtungen auf besondere Falle und einigen Gebeten 4. J. 802. 1 thlr.

Schneider, J. G. kritisches Griechisch Deutsches Handwörterbuch beym Lesen der griechischen profanen Scribenten zu gebrauchen. 2 Bände, med. 8. J. 97 und 98. 5 rthlr. 12 gr.

— — kleines Griechisch-Deutsches Handwörterbuch. Ein Auszug aus dessen gröfserem Werke, nach und mit dem Rathe des Verfassers zum Besten der Anfänger ausgearbeitet, von Fr. W. Riemer. med. 8. J. 802. auf Druckpapier, 4 thlr.
auf Schreibpapier. 5 thlr.

— — Historiae Amphibiorum Naturalis et literariae, Fasciculus Primus, continens Ranas, Calamitas, Bufones, Salamandras et Hydros in genera et species descriptos notisque suis distinctos. c. 2. tab. aer. incis. 8. maj. J. 798. 1 thlr. 12 gr.

— — ejusdem libri, Fasciculus Secundus, continens Crocodilos, Scincos, Chamaesauras, Boas, Pseudoboas, Elapes, Angues, Amphisbaenas et Caecilias. c. 2. tab. aer. incis. med. 8. J. 801. 2 thlr.

— — Eclogae Physicae, historiam et interpretationem corporum et rerum naturalium continentes ex scriptoribus praecipue graecis excerptae in usum studiosae litterarum juventutis. Vol. I. Textum exhibens. med. 8. J. 801.
auf Schreibpapier. 2 thlr.
auf Druckp. 1 thlr. 16 gr.

— — derselben Vol. II. oder Anmerkungen und Erläuterungen über die Eclogas Physicas. Enthaltend Verbesserungen und Erklärungen des griechischen Textes, Erklär. u. Vergl. der angeführten Lehrsätze und Versuche, und mancherley litterar. Beyträge zur Geschichte der Physik aus den Alten. med. 8. J. 801.
auf Schreibpapier. 1 thlr. 12 gr.
auf Druckp. 1 thlr. 8 gr.

Schulze, Chr. Fr. Vorübungen zum Uebersetzen aus dem Deutschen ins Lateinische. Als Beylage zur ersten Auflage von Dorings Anleitung zum Uebersetzen aus dem Deutschen ins Lateinische. 8. J. 802. 4 gr.

Sprachmeister, lateinischer, der wahrhaft elementarische und

regelmäfsige Uebungen im Lesen, Uebersetzen und Sprechen der lateinischen Sprache. Für den allerersten Unterricht, besonders der beiden untern Klassen lateinischer Schulen gr. 8. J. 801. 10 gr.

Torquato Tasso's befreites Jerusalem, übersetzt von J. D. Gries. 4 Theile kl. 4. J. 1800 — 802. auf Velin-Papier geglättet und geheftet jeder Theil. 2 thlr. 12 gr. 10 thlr.
auf Schreibpap. geheftet, jeder Th. 1. thlr. 8 gr. 5 thlr. 8 gr.
auf Ordinair Druckpap. jeder Th. 22 gr. 3 thlr. 18 gr.

Teller, D. W. A. Neues Magazin für Prediger. 10 Bde. jeder Band von 2 Stücken mit 10 Portraits. J. 1792 — 1802 15 rthlr.
jedes Stück einzeln 18 gr.

Die Fortsetzung desselben giebt Herr D. J. Fr. C. Löffler in Gotha heraus und erscheint von derselben Oster-Messe 1803 des 1sten Bandes 1stes Stück.

— — die Zeichen der Zeit, angewandt auf öffentliche christliche Religionslehrer bey dem Wechsel des Jahrh. 8. J. 800. 10 gr.

— — die älteste Theodicee, oder Erklärung der drey ersten Capitel im ersten Buch der Vor-Mosaischen Geschichte. 8. 802. 10 gr.

— — Predigt am Feste aller Zeugen und Märtyrer der Wahrheit. gr. 8. J. 1801. geh. 3 gr.

Terenzens Lustspiele. Aus dem Lateinischen übersetzt, von M. Chr. Kindervater. 2 Theile. gr. 8. J. 799.
auf Velin-Papier und geheftet. à 2 thlr. 4 gr. 4 thlr. 8 gr.
auf Druckpapier. à 1 thlr. 4 gr. 2 thlr. 8 gr.

Θεοφραστου Χαρακτηρες, Theophrasti Characteres, seu notationes morum atticorum. Graece ex librorum scriptorum copiis et fide interpolati, et aucti, virorumque doctorum conjecturis correcti. Editor J. G. Schneider. 8. maj. Schreibpapier. J. 799. 1 thlr.

— — Editio minor in usum studiosae juventutis, Indiculo nominum et vocabulorum aucta. 8. Druckpapier. J. 1800. 16 gr.

Tiecks, L. romantische Dichtungen. 2 Theile. 8. J. 799 und 1800, à 1 thlr. 12 gr. 3 thlr.

Aus dem 1sten Theile derselben ist besonders abgedruckt:

— — Zerbino, oder die Reise nach dem guten Geschmack, gewissermafsen eine Fortsetzung des gestiefelten Katers. Ein Spiel in sechs Aufzügen. 8. J. 1800. 1 thlr. 6 gr.

— — poetisches Journal 1r Jahrgang 1s und 2s Stück. 8. J. 1800. geheftet. 1 thlr. 16 gr.

Versuch über den Platonismus der Kirchenväter. Oder Untersuchung über den Einfluss der Platonischen Philosophie auf die Dreyeinigkeitslehre in den ersten Jahrhunderten. Aus dem Franz. übers. u. m. Vorrede und Anmerk. begleitet, von D. J. F. C. Löffler 2te mit einer Abh. welche eine kurze Darstellung der Entstehungsart der Dreyeinigkeitslehre enthält, verm. Aufl. gr. 8. Zull. 792. 1 thlr. 8 gr.

Weland, Jak. Chr., über Wunder nach den Bedürfnissen unserer Zeit. 8. Z. 789. 10 gr.

Woltersdorf, E. G., franz. Handbuch für die jüngern Töchter 1ter Th. die Anfangsgründe der Sprachlehre und leichte Lesubungen, nebst einer Anweisung zum Gebrauch des Buchs enthaltend. 8. Z. 792. 18 gr.

hat auch den Titel:

Manuel de la langue française à l'usage des Cadettes etc.

Wer von diesen oder andern meiner Verlagsbücher 5 Exemplare zu gebrauchen weifs, sich an mich selbst wendet, und den Betrag für 4 frey einsendet, erhält das 5te Exemplar gratis, die Zahlung geschieht in Laubthalern à 1 thlr. 14 gr. oder Preufs. Court. Jena im Januar 1803.

Friedrich Frommann.

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

G. S. A. MELLIN,

MITINSPECTOR DER REFORMIRTEN KIRCHEN UND SCHULEN IN DER MAGDEBURGISCHEN INSPECTION UND ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

V. BAND. II. ABTHEIL.

JENA UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1803.

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE.

V. BD. II. ABTHEIL.

T.

Tadelsucht,

inclinatio vituperandi, penchant à blâmer. Man verſteht unter der leichtfertigen Tadelſucht den Hang, Andre zum Tadel (*vituperium*) bloſs zu ſtellen; welcher eine Bosheit iſt. Dieſe Tadelſucht iſt Spottſucht, wenn ſie in dem Hange beſteht, Andere zum Gelächter bloſs zu ſtellen, um die Fehler derſelben zum unmittelbaren Gegenſtande ſeiner Beluſtigung zu machen; welcher nicht weniger Bosheit iſt. Dieſe Spottſucht iſt aber von dem Scherz, die Fehler Anderer zum Schein als Fehler zu belachen, gänzlich unterſchieden, ſ. Scherz (T. 147.).

2. Die Spottſucht, welche darauf abzweckt, eine Perſon ihrer verdienten Achtung zu berauben, heiſst bittere Spottſucht (*ſpiritus cauſticus*) und hat etwas von teufliſcher Freude an ſich. Sie iſt aber eben darum auch eine deſto härtere Verletzung der Pflicht der Achtung gegen andere Menſchen, alſo einer ſchuldigen Pflicht. Betrifft der Spott etwas, woran die Vernunft nothwendig ein moraliſches Intereſſe nimmt (z. B. eine Pflicht oder einen Menſchen), ſo iſt es der Würde des Gegenſtandes und der Achtung für die Menſchheit

angemeſſener, dem Angriffe entweder gar keine oder eine mit Würde und Ernſt geführte Vertheidigung entgegen zu ſetzen. Am wenigſten aber erlaubt es die Pflicht, wenn auf dieſe Art der Gegenſtand eigentlich kein Gegenſtand für den Witz iſt, mitzulachen, der Gegner mag noch ſo viel Spötterei ausſtoſsen, hierbei aber ſelbſt zugleich noch ſo viel Blöſsen zum Belachen gegeben haben. Iſt aber der Angriff nicht auf Pflicht und Tugend eines Menſchen, ſondern auf wirkliche Fehler gerichtet, um ihn herabzuſetzen, dann iſt eine ſcherzhafte, wenn gleich ſpottende Abweiſung der beleidigten Angriffe eines Gegners mit Verachtung (*retorſio jocoſa*) wohl erlaubt (T. 147.).

Talent,

Naturgabe, *talent.* Wenn die Vorzüglichkeit des Erkenntniſsvermögens nicht von der Unterweiſung, ſondern von der natürlichen Anlage des Subjects abhängt, ſo heiſst ſie Talent, Naturgabe (A. 153.) Dieſe iſt:

a. der productive Witz, ſ. Witz;

b. die Sagacität, ſ. Sagacität; und

c. die Originalität im Denken oder das Genie und der Kopf, ſ. Genie.

2. Das Talent iſt alſo der eine Theil der Vollkommenheit, als Beſchaffenheit des Menſchen; folglich innerliche Vollkommenheit des Menſchen (P. 70.); denn Vollkommenheit in praktiſcher Bedeutung iſt die Tauglichkeit oder Zulänglichkeit eines Dinges zu allerlei Zwecken. Dieſe Tauglichkeit beſteht

bei dem Menſchen theils in derjenigen Beſchaffenheit des Erkenntniſsvermögens, die von der natürlichen Anlage des Subjects abhängt, welche eben Talent heiſst; theils in derjenigen Beſchaffenheit deſſelben, die allein erworben werden kann, welche Geſchicklichkeit heiſst, ſ. Geſchicklichkeit. Man ſiehet hieraus, daſs Vollkommenheit d. i. Talente und ihre Beförderung (die Erwerbung der Geſchicklichkeit) nur darum, weil dieſe zu Vortheilen des Lebens beitragen, alſo durch die Glückſeligkeit, die wir davon erwarten, Bewegurſache zum Handeln werden kann; daſs alſo der Begriff der Vollkommenheit kein auf Sittlichkeit gehender Beſtimmungsgrund des Willens ſeyn kann, zumal da ſie auch immer einen Zweck voraus ſetzt.

3. Wenn wir auf die Wirkung des Talents ſehen, ſo können wir es auch durch: das angebohrne productive Vermögen des Künſtlers, erklären (U. 181.). Es iſt alſo unterſchieden von dem erworbenen productiven Vermögen des Künſtlers, welches eben Geſchicklichkeit heiſst. Nach dieſer Erklärung iſt z. B. das Genie ein Talent, weil es die angebohrne Gemuthsanlage iſt, durch welche die Natur der Kunſt die Regel giebt, ſ. Genie.

4. Das Talent iſt demnach eine gewiſſe Spontaneität, etwas hervorzubringen, es iſt auf gewiſſe Art ſchöpferiſch; der gute Kopf aber, als urſprüngliche Naturanlage, iſt nur eine Art der Originalität, und dieſe ſelbſt nur eine Art Talent.

5. Helvetius (*de l'homme ſect. V. ch. 2. T. II. p. 6 ſs.*) ſtellte ſich unrichtig vor: der Geiſt im Menſchen ſei der Inbegriff ſeiner Vorſtellungen, und man habe den Namen des Talents der Art Geiſt gegeben, der in einem In-

begriff von ſehr vielen Vorſtellungen derſelben Gattung beſtehe. Der Geiſt und das Talent werde alſo erworben. Talente ſeien nichts anders als das Product der Aufmerkſamkeit, die man auf Vorſtellungen einer gewiſſen Gattung verwende. Er vergleicht zu dem Ende die verſchiedenen Talente mit den Tangenten eines Claviers, und die Aufmerkſamkeit, wenn ſie das Intereſſe in Thätigkeit ſetze, ſei die Hand, die ohne Unterſchied bald dieſe, bald jene Tangente berühren könne. Allein dieſes letztere Beiſpiel iſt ſehr unglücklich gewählt, und lehrt gerade das Gegentheil von dem, was Helvetius behauptet. Die Hand berührt freilich die Tangenten, aber dieſe müſſen doch dazu da ſeyn, die ſpielende Hand bringt ſie weder hervor, noch kann ſie viel damit ausrichten, wenn ſie ſtocken, hängen bleiben, klappern u. ſ. w.; und welches ſind denn die Tangenten, wodurch die ſpielende Hand jene Tangenten hervorgebracht hat?

Tanz,

ſaltus, dance. So nennt man das Spiel der Geſtalten, welches ſich von den Spielen der Empfindung unterſcheidet, ſ. Spiel. Der Tanz iſt gemeiniglich mit Muſik, dem Tonſpiel, verbunden, alſo das Spiel der Geſtalten mit einem Spiel der Empfindungen. Er iſt urſprünglich aus dem Naturtriebe zur freien Bewegung, ohne alle Reflexion, entſtanden, allmählig aber durch Geſchmack und Genie zu einem Werke der ſchönen Kunſt erhoben worden (U. 213.).

Täuſchung

der Sinne, ſ. Betrug, Fanatismus, Sinn und Sinnlichkeit.

Taufe,

βαπτισμα (Epheſ. 4, 5.), *βαπτισμος, λουτρον του ὑδατος ἐν ῥηματι* (Epheſ. 5, 26.), *λουτρον παλιγγενεσιας και ἀνακαινωσεως πνευματος ἁγιου* (Tit. 3, 5.), *baptismus, batême* Man giebt dieſen Namen der Förmlichkeit der Aufnahme eines neu eintretenden Gliedes der chriſtlichen Kirche in die Gemeinſchaft des Glaubens, als Symbol der Fortpflanzung des Sittlichguten auf die Nachkommenſchaft; oder wie Kant ſie auch erklärt: die einmal geſchehende feierliche Einweihung zur chriſtlichen Kirchengemeinſchaft; oder die Förmlichkeit der erſten Aufnahme zum Gliede der chriſtlichen Kirche (R. 300. 310.).

1. Es iſt nehmlich bei dieſer Handlung nicht von einem Dienſt der Herzen (Dienſt Gottes im Geiſt und in der Wahrheit die Rede); ſondern nur von der Repräſentirung des unſichtbaren Dienſtes Gottes durch etwas Sichtbares. Da das Unſichtbare bei Menſchen einer ſolchen Verſinnlichung bedarf, ſo ſieht man wohl, daſs auch die Vernunft eine ſolche Beförderung des Sittlichguten bedarf. Der angebliche Dienſt Gottes, auf ſeinen Geiſt und ſeine wahre Bedeutung, nehmlich eine dem Reiche Gottes in uns und auſser uns ſich weihende Geſinnung, zurückgeführt, kann ſelbſt durch die Vernunft in vier Pflichtbeobachtungen eingetheilet werden, denen in der chriſtlichen Kirche gewiſſe Förmlichkeiten correſpondirend beigeordnet ſind, die mit ihnen nicht in nothwendiger Verbindung ſtehen (ſ. Communion, 2. f.).

2. Man hat alſo in der chriſtlichen Kirche vier Symbole, oder ſinnliche Mittel, welche insgeſammt die Abſicht, das Sittlichgute zu beför-

dern, durch äuſserliche Handlungen darſtellen. Das eine dieſer Symbole iſt die Taufe, welche die Pflicht, das Sittlichgute, durch die Gemeinſchaft in einer Kirche, fortzupflanzen, verſinnlicht. Zugleich verſinnlicht dieſe Handlung, wenn ſie an Kindern geſchieht, die Pflicht, dieſe auch im chriſtlichen Glauben zu belehren (R. 300.).

3. Man hat dieſe ſymboliſche Handlung die Taufe genannt, von Taufen, einem uralten Wort mehrerer Sprachen, nach Adelung (Wörterbuch, Art. Taufe und Taufen), welches mit tauchen oder eintauchen einerlei bedeutet. Sie hieſs ehedem, als eine Einweihung zur Chriſtenheit, ſelbſt die Chriſtenheit (Franz. ehedem *Chretienté*), taufen aber chriſtienen (im Franz. *chretienner*). So heiſst auch das griechiſche Wort βαπτισμος (*baptismus*) das Eintauchen (*immersio*), indem die älteſte Art der Taufe ein wahres Eintauchen oder Baden war (Marc. 7, 3. 4. und Luk. 11, 38); daher auch Otfried noch *badan* für taufen gebraucht.

4. Es iſt gewiſs, daſs der Stifter der chriſtlichen Kirche ſelbſt dieſe Förmlichkeit angeordnet hat, und daſs er bei derſelben die Abſicht hatte, dem Einzuweihenden die Verbindlichkeit aufzulegen, das Sittlichgute in ſich zu befördern. Wir ſehen aus Matth. 28. 19. 20 Marc. 16, 15 16., daſs Jeſus die Taufe für alle Völker angeordnet hat, als eine Aufforderung, alles das zu halten, was er verordnet habe. Der Stifter der chriſtlichen Kirche ſagte nehmlich zu den künftigen Lehrern derſelben: Machet alle Völker zu meinen Jüngern, und taufet ſie (tauchet ſie in Waſſer oder waſchet ſie) im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geiſtes, und lehret ſie halten alles, was ich euch befohlen habe.

5. Dieſe Handlung ſoll verſinnlichen:

a. die Einweihung zur Kirchengemeinſchaft, d. i. die erſte Aufnahme zum Gliede der chriſtlichen Kirche, oder zum Mitbürger des ſichtbaren ethiſchen Staats auf Erden nach der Stiftung Jeſu Chriſti. Das Eintauchen oder auch Benetzen mit Waſſer ſoll den Zweck der Kirche bezeichnen, daſs nehmlich die Mitglieder derſelben ſich vom Sittlichböſen reinigen und ſich dem Sittlichguten weihen, folglich das Geſetz Gottes als das dieſes ethiſchen Staats befolgen ſollen;

b. die Fortpflanzung der Kirchengemeinſchaft auf die Nachkommenſchaft. Dadurch, daſs die neueintretenden Glieder durch ein Symbol feierlich aufgenommen werden, wird die Pflicht verſinnlicht, das Sittlichgute auch in dem folgenden Geſchlecht zu erwecken und zu befördern.

c. Die Taufe der neugebohrnen Kinder iſt doch auch ein zweckmäſsiges Symbol der Pflicht der Eltern und Zeugen, die Kinder im chriſtlichen Glauben zu erziehen; da dann der Einzuweihende die Pflicht, als ethiſcher Bürger des chriſtlichen Staats zu leben, erſt dann übernimmt, wenn er ſeinen Glauben ſelbſt zu bekennen im Stande iſt. Zu dieſer Uebernehmung iſt in der proteſtantiſchen Kirche eine andere feierliche Handlung, die Confirmation, angeordnet. Ob man ſchon in den beiden erſten Jahrhunderten die Kinder getauft habe, iſt nicht bekannt; aber ſchon im dritten Jahrhundert iſt es an manchen Orten, obwohl ſelten, geſchehen; im vierten Jahrhundert ſchob man die Taufe ſogar bis ans Lebensende auf; im fünften Jahrhundert entſtanden endlich die vielen falſchen Vorſtellungen von der Nothwendigkeit der Taufe, daſs man nehmlich alle Kinder für ewig verloren hielt, die ohne

Taufe geſtorben wären (*Semleri inſtit. ad doctr. chriſt. lib. IV. c. III. §. 212. p. 619.*).

6. Dieſer Zweck der Taufe könnte auch durch mancherlei andere ſymboliſche Handlungen erreicht werden. Allein der Stifter der chriſtlichen Kirche hat einmal dieſe ſymboliſche Handlung dazu verordnet, und ſie nicht nur an ſich ſelbſt verrichten laſſen (Matth. 3, 13—17), ſondern auch bei ſeinen Lebzeiten diejenigen durch ſeine Jünger taufen laſſen, die ſeine Lehre angenommen hatten (Joh. 3, 22. 26. 4, 1. 2.). Dieſe Feierlichkeit zweckt alſo auf etwas Heiliges ab. Menſchen machen ſich anheiſchig, andre Menſchen zu Bürgern in einem göttlichen Staate zu bilden. So iſt alſo die Taufe eine vielbedeutende Feierlichkeit, die in der chriſtlichen Kirche von den Apoſteln iſt ausgeübt worden, und in derſelben durch alle Jahrhunderte hindurch fortgedauert hat, bis auf unſere Zeiten; ſo daſs alſo nur diejenigen auf Abſchaffung derſelben dringen können, die ihre Kinder nicht zu Bürgern des chriſtlichen Tugendſtaats wollen aufnehmen, ſondern lieber im Stande der ethiſchen Wildheit wollen leben laſſen.*)

7. Von den früheſten Zeiten des Chriſtenthums, beſonders dem fünften Jahrhundert, an fanden ſich Menſchen, welche rühmten, daſs Gott mit der Taufe beſondere Gnaden verbunden habe, daſs ſie ſchon an ſich ſelbſt eine heilige oder Heiligkeit und Empfänglichkeit für die göttliche Gnade in dem getauften Subject wirkende Handlung des Prieſters, mithin ein Gnadenmittel ſei. So ſtand die Taufe in der erſten griechiſchen Kirche in dem

*) Qui caret baptismo, caret omnibus iuribus christianae societatis. *Semler* l. c. p. 620.

übergrofsen Anfehen, dafs mit derfelben alle Sünden auf einmal abgewafchen würden. Hilarius fagt zum Beifpiel (*Comment. in Matthaeum, Can.* X.): Wenn wir nun in dem Bade der Taufe erneuert werden, fo werden wir durch die Kraft des Worts von den Sünden und Urhebern unfers Urfprungs getrennt, und fo gleichfam durch Gottes Schwerdtfchnitt von des Vaters und der Mutter Neigungen gefäubert. Unter dem Vater und der Mutter verfteht er aber figürlich die Sünde und den Unglauben, von welchen die erftere durch Adams Uebertretung der Vater unfers Corpers, der letztere die Mutter unfrer Seele geworden fei. Es ift hier nicht der Ort, den mancherlei Wahn von den Gnadenwirkungen der Taufe anzuführen. Dafs die Taufe (als Bad der Wiedergeburt) von der Erbfünde reinige, den Kindern die Vergebung der Sünden verfchaffe, und fie alfo nur durch die Taufe von der ewigen Verdammnifs erlöfet werden können, ift eine bekannte Lehre, die fchon in den erften Jahrhunderten des Chriftenthums in der ganzen Kirche ift gelehrt worden. Die Liturgie bei der Taufe enthielt daher diefes Bekenntnifs, und die herrfchende Partei behauptete gegen die Pelagianer, dafs die Taufe die Strafe der Erbfünde wegnehme. Die Pelagianer lehrten dagegen, dafs durch diefes Gnadenmittel die Strafe ihrer zukünftigen Sünden vernichtet werde. Cäleftius fprach hingegen die Kinder felig, wenn fie auch keine Taufe empfangen hätten, weil fie feiner Meinung nach weder von Natur befleckt und unrein wären, noch mit ihrem freien Willen fich wider Gott auflehnen könnten. Pelagius wollte zwar die ungetauften Kinder nicht ewig verdammt wiffen; doch war er nicht fo kühn als fein Schüler Cäleftius, er hatte für fie keinen Schlüffel zum Himmel, alfo bauete er ihnen einen gewiffen mittlern Aufenthalt zwifchen dem Himmel und der Hölle, und ward alfo der wahre Erfinder des Kinderlimbus.

Dieſe Lehren von der Taufe ſind mit einem mehr als heidniſchen Aberglauben nahe verwandt.

8. Die Taufe iſt bloſs eine kirchliche Handlung, welche nur in der chriſtlichen Religionsgeſellſchaft nothwendig iſt. Uebrigens iſt ſie zufällig, und kann nicht etwa allen Menſchen zur Pflicht gemacht werden, welches doch der Fall ſeyn müſste, wenn ſie ein Gnadenmittel wäre. Auguſtinus verdammte die Kinder, welche die Taufe nicht empfingen, und die Heiden, weil ihnen Gott die Mittel der Gnade wider die Erbſünde (Taufe und Abendmal) verſagt hätte; daher entſtanden die ſogenannten ganz unnöthigen Nothtaufen (*baptismus periculi cauſa*), da man kranke Kinder ſchnell taufen läſst, um ſie dieſes vermeintlich unentbehrlichen Mittels zur Seligkeit nicht zu berauben. Die Taufe als ein ſolches Gnadenmittel (*medium efficax gratiae conferendae et obſignandae*) anſehen, iſt ein Wahn der Religion, d. i. eine Täuſchung, durch die man das Symbol mit der Sache ſelbſt für gleichgeltend hält, und das Zeichen der Verpflichtung, ein ſittlich guter Menſch zu werden, für eben ſo gut hält, als die Erfüllung dieſer Pflicht ſelbſt. Dieſer Wahn aber kann nicht anders als dem Geiſte des Chriſtenthums gerade entgegen wirken; indem er die Eltern zu dem Wahn verleitet, daſs ſie durch die Taufe ihrer Kinder ſchon hinlänglich für die Seligkeit derſelben geſorgt haben, die Getauften aber, daſs ſie ſchon durch ihre Taufe im Beſitz der Gnade Gottes, und der zukünftigen Seligkeit gewiſs ſind, ſ. 1 Petr. 3, 21.

Kant Relig. innerh. d. Gr. IV. St. Allgem. Anmerk. S. 300, 3. — S. 310.

Technik,

Kunſt, τεχνια, *technica*, *technique* ſ. Kunſt, beſonders, 3.

Technik der Natur (die Kunſt der Natur) heiſst in der Teleologie das Verfahren (die Cauſalität) der Natur, in ſo fern wir in den Producten derſelben etwas finden, das einem Zweck ähnlich iſt.

K. theilt ſie ein in die

1. abſichtliche Technik der Natur, Realismus der Naturzwecke (*technica naturae intentionalis*), d. i. das productive Vermogen der Natur nach Endurſachen als eine beſondere (vom Mechanismus der Natur unterſchiedene) Cauſalität (nach Abſichten), ſ. Fatum, 19 u. Zweckmäſsigkeit; und die

2. unabſichtliche Technik der Natur, Idealismus der Naturzwecke (*technica naturae naturalis*), d. i. daſs das productive Vermögen der Natur nach Endurſachen mit dem Mechanismus der Natur im Grunde ganz einerlei ſei, und das zufällige Zuſammentreffen mit unſern Kunſtbegriffen und ihren Regeln, als bloſs ſubjective Bedingung ſie zu beurtheilen, fälſchlich für eine beſondere Art der Naturerzeugung ausgedeutet werde, ſ. Fatalismus, 3. u. Fatum, 16. ff. (U. 320. f. M. II, 846. 847.). S. auch Zweckmäſsigkeit u. Teleologie.

Teleologie,

Zweckslehre, *teleologia, teleologie.* Die Beurtheilungsart der Objecte der Naturwiſſenſchaft nach dem Princip der Zwecke (U. 295.). S. Organiſirtes Weſen, 5. und Zweckmäſsigkeit.

2. Dafs Dinge der Natur einander als Mittel zu Zwecken dienen, und ihre Möglichkeit ſelbſt nur durch dieſe Art von Cauſalität hinreichend verſtändlich ſei, läſst ſich aus der allgemeinen Idee der Natur (ſ. Natur, 6.) nicht zeigen. Wie der Natur (wenn wir ſie nicht als intelligentes Weſen annehmen) Zwecke zukommen, und dieſe eine beſondere Geſetzmäſsigkeit der Natur ausmachen können oder ſollen, läſst ſich *a priori* gar nicht mit einigem Grunde präſumiren. Was aber noch mehr iſt, ſo können uns auch Betrachtungen über die wohlthätigen Folgen der wirklichen Einrichtung der Welt und ihrer Geſetze, wären ihrer auch eine noch ſo groſse Menge (wie Gehler Wörterb. Art. Teleologie meinte), die Wirklichkeit der Zwecke in der Natur nicht beweiſen. Man ſpielt immer den Begriff des Zwecks in die Natur der Dinge hinein, ſtatt dafs man ihn von den Objecten und ihrer Erfahrungserkenntniſs herzunehmen meint (U. 267. f.). Die Erfahrung leitet unſre Urtheilskraft nur dann auf den Begriff einer objectiven und materialen Zweckmäſsigkeit in der Natur, d. i. auf den Begriff der Einrichtung der Naturdinge nach Zwecken, wenn wir der Urſache derſelben die Idee der Wirkungen als Bedingung ihrer Möglichkeit unterlegen müſſen. Dieſes kann aber auf zweifache Weiſe geſchehen:

a. indem wir die Wirkung unmittelbar als Kunſtproduct oder Zweck; oder

b. indem wir dieſe Wirkung als Material für die Kunſt anderer möglichen Naturweſen oder als Mittel anſehen. Die letztere Zweckmäſsigkeit heiſst die Nutzbarkeit (für Menſchen), oder auch Zuträglichkeit (für jedes andere Geſchöpf), und iſt bloſs relativ; indeſſen die erſtere eine innere Zweckmäſsigkeit des Naturweſens iſt (U. 279. f. M. II, 792.). Die Flüſſe

führen z. B. allerlei zum Wachsthum der Pflanzen dienliche Erde mit ſich fort, die ſie bisweilen mitten im Lande abſetzen, oft auch an ihren Mündungen. Die Fluth führt dieſen Schlich an manchen Küſten über das Land, dadurch nimmt das fruchtbare Land zu und der Ackerbau gewinnt da neuen Platz, wo vorher Fiſche und Schaalthiere ihren Aufenthalt gehabt hatten. Die meiſten Landeserweiterungen auf dieſe Art hat wohl die Natur ſelbſt verrichtet, und fährt damit auch noch fort, obzwar langſam. Iſt nun dies als ein Zweck der Natur zu beurtheilen, weil es eine Nutzbarkeit für Menſchen enthält, und iſt es im Gegentheil (wie Gehler ſich ausdrückt) Folge eines zweckloſen Ungefährs?*) (U. 280. M. II, 793). Der Sandboden iſt den Fichten am gedeihlichſten. War alſo wohl die uralte Abſetzung der Sandſchichten in unſern nördlichen Gegenden, die das alte Meer zurückliefs, ein Zweck der Natur zum Behuf der darauf möglichen Fichtenwälder? So viel iſt klar, daſs dann jener Sand auch nur ein relativer Zweck der Natur (bloſs Mittel) war. Denn in der Reihe der einander ſubordinirten Glieder einer Zweckverbindung muſs ein jedes Mittelglied als Zweck, obgleich eben nicht als Endzweck, betrachtet werden, wozu ſeine nächſte Urſache das Mittel iſt. Eben ſo muſste für grasfreſſende Thiere, die aber dann wieder wozu anders da ſind, Gras auf Erden wachſen. Mithin iſt die objective Zweckmäſsigkeit, die ſich auf Zuträglichkeit gründet, nicht eine objective Zweckmäſsigkeit der Dinge an ſich ſelbſt. Sie iſt eine bloſs relative, dem Dinge ſelbſt bloſs zufällige Zweckmäſsigkeit; denn jedes Ding iſt wieder einem andern zuträglich (U.

*) Das Ungefähr iſt nichts. Nichts kann aber keine Folge haben.

280. ff. M. II, 794.). Kann man nun (mit Gehler) ſagen, daſs ſich hierin weiſer Plan und Anlage zur Beförderung des Wohls unzahlbarer empfindender Weſen zeige? Wenn aber vollends der Menſch, durch Freiheit ſeiner Cauſalitat, die Naturdinge ſeiner oft thörichten Abſichten (die bunten Vogelfedern zum Putzwerk ſeiner Bekleidung, farbige Erden oder Pflanzenſäfte zur Schminke), manchmal auch aus vernünftiger Abſicht (das Pferd zum Reiten, den Stier, und in Minorca ſogar den Eſel und das Schwein, zum Pflügen), zuträglich findet: ſo kann man hier auch nicht einmal einen relativen Naturzweck (auf dieſen Gebrauch) annehmen. Denn ſeine Vernunft weiſs den Dingen eine Uebereinſtimmung mit ſeinen willkührlichen Einfällen, wozu er ſelbſt nicht einmal von der Natur prädeſtinirt war, zu geben; wie könnte man alſo (mit Reimarus *) und Gehler) hieraus weiſen Plan und Anlage zur Beförderung des Wohls der Menſchen herleiten? Nur wenn man annimmt: Menſchen haben auf Erden leben ſollen, müſſen die Mittel dazu auch als Naturzwecke angeſehen werden. Allein weder hiervon, noch von dem Zweck, daſs die Naturdinge zur Ausbildung des Menſchen zur höhern Vollkommenheit dienen ſollen, läſst ſich etwas aus der bloſsen Naturbetrachtung ableiten (U. 282. M. II, 795.). Man ſieht hieraus leicht ein, daſs die äuſsere Zweckmäſsigkeit (Zuträglichkeit) eines Dinges für andere nur unter der Bedingung für einen äuſsern Naturzweck angeſehen werden könne, daſs die Exiſtenz des Zwecks jenes Dinges für ſich ſelbſt Zweck der Natur ſei. Durch bloſse Naturbetrach-

*) Es iſt eine ſehr falſche teleologiſche Regel, die er angiebt: daſs aller Nutzen der Dinge eine göttliche Abſicht ſei. Art. Rehg. IV. Abh. §. 12.

tung ist dies aber nimmermehr auszumachen, also auch nicht, ob die Existenz eines Naturdinges Zweck der Natur sei. Folglich berechtigt die relative Zweckmäfsigkeit zu keinem absoluten teleologischen Urtheil. Am allerwenigsten läfst sich also Gehlers Folgerung: "sehr wahrscheinlich erstreckt sich diese Zweckmäfsigkeit weit uber die Grenzen unsers Erdballs hinaus auf eine zahllose Menge denkender, empfindender und mannigfaltiger Glückseligkeit fähiger Geschöpfe, und selbst für uns Erdbewohner scheint sie weiter, als blofs auf die kurze Dauer dieses gegenwärtigen Lebens zu reichen;" wie er thut, aus der blofsen Naturbetrachtung herleiten (U. 282. f. M. II, 796.). Der Schnee sichert die Saaten in kalten Ländern wider den Frost, er erleichtert die Gemeinschaft der Menschen (durch Schlitten), der Lappländer findet dort dazu Thiere (Rennthiere). Für andere Völker in der Eiszone enthält das Meer reichen Vorrath an Thieren, die ihnen Nahrung, Kleidung und Brennmaterien zur Erwärmung ihrer Hütten liefern. Hier ist nun eine bewundernswürdige Zusammenkunft von so vielen Beziehungen der Natur auf einen Zweck; und dieser ist der Grönländer, der Lappe u. s. w. Aber warum müssen überhaupt Menschen dort leben? Also wäre es ein sehr gewagtes und willkührliches Urtheil: dafs der Ursache von dem allen die Idee eines Vortheils für gewisse armselige Geschöpfe zum Grunde liege. Denn wenn alle diese Naturnützlichkeit auch nicht wäre, so würden wir doch nichts an der Zulänglichkeit der Naturursachen zur Beschaffenheit der Naturdinge vermissen, vielmehr würde es uns selbst vermessen und unüberlegt dünken, eine solche Anlage auch nur zu verlangen und der Natur einen solchen Zweck zuzumuthen (U. 283. f. M. II, 797.). S. Zweck.

3. Zu einem Dinge als Naturzweck wird

erfordert, dafs die Theile (ihrem Daſeyn und der Form nach) nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich ſind. Denn alsdann iſt das Ding ſelbſt nie Zweck, folglich unter einem Begriffe oder einer Idee befaſst, die alles *a priori* beſtimmen muſs, was in ihm enthalten ſeyn ſoll. Ein ſolches Ding iſt aber ein Kunſtwerk, d. i. das Product einer von der Materie (den Theilen) deſſelben unterſchiedenen vernünftigen Urſache (U. 290. M. II, 806). Im Art. Organiſirtes Weſen wird gezeigt, dafs wir ſolche Naturzwecke zwar wirklich in der Natur an den organiſirten Weſen finden, dafs aber dieſer Begriff nur ein regulativer Begriff für die reflectirende Urtheilskraft iſt, d. h. ein Begriff, der unſrer Urtheilskraft bloſs zum Leitfaden dient, die Dinge in der Natur ſo zu beurtheilen, und die Nachforſchung darüber ſo zu lenken, dafs wir ſie mit den Zwecken unſers moraliſchen Vernunftvermögens in Verbindung ſetzen und als Zwecke der Gottheit betrachten.

4. Wir haben (in 2.) von der äuſsern Zweckmäſsigkeit der Naturdinge geſehen, dafs ſie keine hinreichende Berechtigung gebe, ſie zugleich für Zwecke der Natur zu erklären. So kann man die Flüſſe, u. ſ. w. nicht darum ſofort für Naturzwecke halten, weil ſie als Mittel wozu dienen. Denn dazu müſste der Zweck etwas an ſich haben, zu deſſen Möglichkeit man ſich genöthigt ſähe, eine Cauſalität nach Zwecken anzunehmen. Eben das gilt von Gewächſen, von Thieren, u. ſ. w. Von Dingen, deren keines für ſich als Zweck anzuſehen man Urſache hat, kann das äuſsere Verhältnifs nur hypothetiſch für zweckmäſsig beurtheilt werden (U. 298. f. M. II, 819.). Ein Ding ſeiner innern Form wegen als Naturzweck beurtheilen, iſt ganz etwas anderes, als die Exiſtenz dieſes Dinges für Zweck der Natur halten. Zu der letztern Behauptung bedür-

fen wir nicht blofs den Begriff von einem möglichen Zweck, ſondern die Erkenntniſs des Endzwecks (*ſcopus*) der Natur. Das letztere bedarf aber eine Beziehung der Natur auf etwas Ueberſinnliches, die alle unſere teleologiſche (aus Zwecken ableitende) Naturerkenntniſs weit überſteigt, denn der Zweck der Exiſtenz der Natur ſelbſt muſs über die Natur hinaus geſucht werden. Die innere (ohne Beziehung auf etwas anders, oder an und für ſich ſelbſt zu beurtheilende) Form eines bloſsen Grashalms kann ſeinen bloſs nach der Regel der Zwecke möglichen Urſprung, für unſer menſchliches Beurtheilungsvermögen hinreichend, beweiſen *). Geht man aber von dieſer innern Zweckmäſsigkeit organiſirter Weſen ab, und ſieht nur auf den Gebrauch derſelben für andere Weſen, alſo auf die äuſsere Zweckmäſsigkeit, ſo ſieht man wieder keinen Zweck der Exiſtenz dieſer letzten Weſen, ſo gelangt man nie zu einem kategoriſchen Zweck (das Daſeyn eines Dinges als Endzweck), der als unbedingt ganz auſserhalb der phyſiſch-teleologiſchen Weltbetrachtung liegt. Alsdann aber iſt ein ſolches Ding (der Endzweck) auch nicht Naturzweck; denn es (oder auch ſeine ganze Gattung) iſt nicht als Naturproduct anzuſehen, (U. 299. f. M. II, 820.). Daſs es alſo nur eine ſub-

*) Der Begriff eines organiſirten Weſens, dergleichen ein Grashalm darſtellt, iſt: daſs es ein materielles Weſen ſey, welches nur durch die Beziehung aller ſeiner Theile auf einander als Zweck und Mittel möglich iſt. Soll nun eine ſolche Organiſation als die Wirkung einer Grundkraft gedacht werden, ſo muſs dieſe als eine nach Zwecken wirkende Urſache gedacht werden. Wir kennen aber dergleichen Kräfte, ihrem Beſtimmungsgrunde nach, durch Erfahrung nur in uns ſelbſt. Wir wirken nehmlich unſere nach Zwecken eingerichteten Producte, die Kunſtwerke, durch Verſtand und Willen. Verſtand und Wille ſind bei uns Grundkräfte, davon der letztere ein Vermögen iſt, etwas gemäſs einem Zweck hervorzubringen. Daher müſſen wir uns nun die Urſache organiſirter Weſen als ein verſtändiges Weſen denken (S. III. 378. ff.).

jective Maxime der Vernunft ſey: daſs alles in der Welt wozu gut ſey, findet man im Art. Maxime, 2. Es verſteht ſich, daſs dieſes Princip regulativ und nicht conſtitutiv iſt. Uebrigens wird dadurch keinesweges ausgemacht, ob irgend etwas abſichtlich *) Zweck der Natur ſey. Es iſt gut, ſelbſt die uns unangenehmen und in beſondern Beziehungen zweckwidrigen Dinge auch von dieſer Seite zu betrachten. So könnte man z. B. ſagen: das Ungeziefer an den Menſchen ſey nach einer weiſen Naturanſtalt ein Antrieb zur Reinlichkeit. Oder die Moskitomücken und andre ſtechende Inſecten ſeien ſoviel Stacheln zur Thätigkeit für die Wilden in America. Selbſt was dem Menſchen in ſeiner innern Organiſation widernatürlich zu ſeyn ſcheint, wenn es auf dieſe Weiſe behandelt wird, giebt eine unterhaltende, bisweilen auch belehrende Ausſicht in eine teleologiſche Ordnung der Dinge, auf die uns die bloſs phyſiſche Betrachtung allein nicht führen würde. So ſtellen ſich manche vom Bandwurme vor, daſs er dem Menſchen oder Thiere gleichſam zum Erſatz eines gewiſſen Mangels ſeiner Lebensorgane beygegeben ſey. So würde vielleicht der Schlaf ein völliges Erlöſchen des Lebens ſeyn, wenn nicht die Träume (ohne die niemals der Schlaf iſt, ob man ſich gleich nur ſelten derſelben erinnert) vermittelſt der Einbildungskraft und der groſsen Geſchäftigkeit derſelben (die in dieſem Zuſtande mehrentheils bis zum Affecte ſteigt) die Lebensorgane innigſt bewegten (U. 311. ff. M. II. 822.). Auch Schonheit der Natur, d. i. ihre Zuſammenſtimmung mit dem freyen Spiele unſrer Er-

*) Dasjenige, um deſswillen ein verſtändiges Weſen etwas zur Wirklichkeit bringt, wird ſeine Abſicht genannt. Reimarus nat. Relig. IV. Abh. §. 4.

kenntnifsvermögen, kann auf diefe Art als objective Zweckmäfsigkeit der Natur in ihrem Ganzen betrachtet werden. Denn dies ift mit allen Naturdingen der Fall, wenn einmal die teleologifche Beurtheilung der Natur durch die Naturzwecke, welche uns die organifirten Wefen an die Hand geben, zu der Idee eines grofsen Syftems der Zwecke der Natur uns berechtigt hat. Wir können es als eine Gunft der Natur anfehen, dafs fie über das Nützliche noch Schönheit und Reize fo reichlich austheilte, um uns zu unfrer Cultur beförderlich zu feyn (U. 303. M. II, 823.). Das Refultat hiervon ift alfo: dafs wir jedes Naturding als zu einem Syftem der Zwecke gehörig beurtheilen dürfen, weil die organifirten Naturproducte nur nach dem Begriffe der Endurfachen oder Zwecke gedacht werden können (M. II, 824. U. 304).

5. Eine jede Wiffenfchaft ift für fich ein Syftem, man mufs fie daher als ein Ganzes für fich behandeln (U. 305. M. II, 826). Wenn man alfo für die Naturwiffenfchaft und ihren Context den Begriff von Gott hineinbringt, um die Zweckmäfsigkeit der Natur zu erklären, und hernach diefe Zweckmäfsigkeit wiederum braucht, um das Dafeyn Gottes zu beweifen, fo ift weder in der phyfifchen Teleologie, noch in der Theologie innerer Beftand. In diefen Fehler fällt z. B. Gehler; denn wenn er fagt: „da kein Unbefangener die Zweckmäfsigkeit in der Einrichtung der Welt für blofses Spiel des Zufalls halten, oder auch diefes aus der Natur hervorleuchtende Abfichtliche und Zweckmäfsige läugnen kann, fo entfteht hieraus ein Beweis für das Dafeyn der Gottheit;“ fo beweifet er aus der Zweckmäfsigkeit der Natur, dafs ein Gott fey; und leitet doch die Zweckmäfsigkeit der Natur von Gott ab, indem er behauptet, man müffe fie fonft für ein blofses Spiel des Zufalls (eine Erklärung, die

nichts erklärt) halten. (U. 305. M. II, 825.) Der Theismus (der die Zwecke in der Natur von dem Urgrunde des Weltalls, als einem mit Absicht hervorbringenden, urſprünglich lebenden, verſtändigen Weſen ableitet) kann die Möglichkeit des Naturzwecks nicht begründen, ob er zwar vor allen Erklärungsgründen derſelben darin den Vorzug hat, daſs er durch die Annahme eines verſtändigen Urweſens die Zweckmäſsigkeit der Natur dem Idealismus dieſer Zweckmäſsigkeit am beſten entreiſst (M. II, 858. U. 328.). Denn da müſste allererſt, für die beſtimmende Urtheilskraft hinreichend, die Unmöglichkeit der Zweckeinheit in der Materie durch den bloſsen Mechanismus derſelben bewieſen werden, um berechtigt zu ſeyn, den Grund derſelben über die Natur hinaus auf beſtimmte Weiſe zu ſetzen. Wir können aber nichts weiter herausbringen, als daſs nach der Beſchaffenheit und den Schranken unſrer Erkenntniſsvermögen (indem wir den erſten innern Grund ſelbſt dieſes Mechanismus nicht einſehen) wir auf keinerlei Weiſe in der Materie ein Princip beſtimmter Zweckbeziehungen ſuchen müſſen, und die Zweckmäſsigkeit der Natur nur durch einen oberſten Verſtand als Welturſache erklären können. Das iſt aber nur ein Grund für die reflectirende, nicht für die beſtimmende Urtheilskraft, und kann ſchlechterdings zu keiner objectiven Behauptung berechtigen. (U. 328. f. M. II, 859.). Der Ausdruck eines Zwecks der Natur beugt dieſer Verwirrung ſchon genugſam vor, und hindert die Vermengung der teleologiſchen Beurtheilung der Natur (Zweckbetrachtung) mit der theologiſchen Ableitung derſelben (Gottesbetrachtung). Man muſs es ja nicht als unbedeutend anſehen, ob man den Ausdruck eines Naturzwecks mit dem eines göttlichen Zwecks verwechſele oder nicht, oder wohl gar den letztern für ſchicklicher und einer frommen Seele

angemeſſener ausgeben. Sondern man muſs ſich ſorgfältig und beſcheiden auf den Ausdruck einſchränken, der gerade nur ſo viel ſagt, als wir wiſſen. Denn ehe wir noch nach der Urſache der Natur ſelbſt fragen, finden wir in der Natur und dem Laufe ihrer Erzeugung dergleichen Producte, die nach bekannten Erfahrungsgeſetzen in ihr erzeugt werden, nach welchen die Naturwiſſenſchaft ihre Gegenſtände beurtheilen und mithin deren Cauſalität nach der Regel der Zwecke in ihr ſelbſt ſuchen muſs. Daher muſs ſie ihre Grenze nicht überſpringen, um den überſinnlichen Begriff eines göttlichen Zwecks als einheimiſches Princip in ſie hinein zu ziehen (U. 305. f. M. II, 828.). Naturbeſchaffenheiten gehören gar nicht zur Teleologie der Natur, wenn ſie ſich *a priori* demonſtriren laſſen und folglich ſchlechterdings nothwendig ſind. Nur in Anſehung der empiriſchen Geſetze der Naturzwecke an organiſirten Weſen iſt die teleologiſche Beurtheilungsart erlaubt und unvermeidlich (U. 306. f. M. II, 829.). Damit nun Phyſik ſich genau in ihren Grenzen halte, ſo iſt die Abſichtlichkeit oder Unabſichtlichkeit der Naturzwecke gar kein Gegenſtand phyſiſcher Unterſuchung. Genug, es ſind einzig und allein erklärbare und innerlich erkennbare Gegenſtände nur nach ſolchen Naturgeſetzen, die wir uns nur unter der Idee der Zwecke als Princip denken können. Um alſo keine übernatürliche Urſache in die Phyſik zu miſchen, legt man in der phyſiſchen Teleologie der Materie die abſichtliche Zweckmäſsigkeit bei. Dadurch will man (weil hierüber kein Miſsverſtand ſtatt finden kann, indem von ſelbſt ſchon keiner einem lebloſen Stoff Abſicht in eigentlicher Bedeutung des Worts beylegen wird) anzeigen, daſs dieſes Wort hier nur ein Princip der reflectirenden, nicht der beſtimmenden Urtheilskraft bedeute. Daher ſpricht man in der Teleologie, ſofern ſie zur Phyſik gezogen

wird, ganz recht von der Weisheit, u. ſ. w. der Natur, ohne dadurch aus ihr ein verſtändiges Weſen zu machen (weil das ungereimt wäre). Aber man erkühnt ſich auch nicht, ein anderes verſtändiges Weſen als Werkmeiſter über ſie ſetzen zu wollen (weil das vermeſſen *) wäre) Sondern es ſoll dadurch nur eine Art der Cauſalität der Natur bezeichnet werden, nach einer Analogie **) mit der unſrigen im techniſchen (Kunſt-) Gebrauche der Vernunft, um die Regel der Nachforſchung für gewiſſe Naturproducte vor Augen zu haben (U. 307. ff. M. II, 830.). Die Teleologie macht übrigens keinen eigenen Theil der theoretiſchen Naturwiſſenſchaft aus, weil in derſelben keine Experimente möglich ſind, und man alſo die Zweckmäſsigkeit nie vollſtändig einſehen kann. Organiſation überſteigt unendlich alles Vermögen einer ähnlichen Darſtellung durch Kunſt, und die Beziehung der äuſsern für zweckmäſsig gehaltenen Natureinrichtungen auf Zwecke kann die Phyſik gar nicht darſtellen (M. II, 831. U. 309. f.).

6. Wir können die Unmöglichkeit der Erzeugung der organiſirten Naturproducte durch den bloſsen Mechanismus der Natur keinesweges beweiſen, weil wir die unendliche Mannigfaltigkeit der beſondern Naturgeſetze ihrem erſten

---

*) *Non enim absque temeritate me puto investigare posse fines Dei. Carteſius Epist. II. p. 26. ed. Amſtel. 1656. 4.*

**) Zwecke haben eine gerade (directe) Beziehung auf Vernunft, ſie mag nun eine fremde oder unſere eigene ſeyn. Um ſie aber in fremde Vernunft zu ſetzen, müſſen wir ihr unſere eigene als ein Analogon zum Grunde legen, weil ſie ſonſt gar nicht vorgeſtellt werden könnte. Nun ſind die Zwecke entweder Zwecke der Natur oder der Freiheit. Daſs es in der Natur Zwecke geben müſſe, kann kein Menſch *a priori* einſehen, aber wohl, daſs es darin eine Verknüpfung der Urſachen und Wirkungen geben müſſe (S. III, 382.).

innern Grunde nach nicht einſehen, und ſo das innere durchgängig zureichende Princip der Möglichkeit einer Natur (welches im Ueberſinnlichen liegt) ſchlechterdings nicht erreichen können. Unſre Vernunft kann ſchlechterdings darüber keine Auskunft geben, ob für Dinge als eigentliche Naturzwecke ein architektoniſcher Verſtand zum Grunde liege. Aber daſs der bloſse Naturmechanismus die Organiſation nicht erkläre, iſt auch gewiſs. Für die reflectirende Urtheilskraft iſt alſo das ein ganz richtiger Grundſatz: daſs für die ſo offenbare Verknüpfung der Dinge nach Endurſachen eine verſtändige Welturſache müſſe gedacht werden; ſo übereilt und unerweislich es für die beſtimmende Urtheilskraft ſeyn würde. Im erſtern Falle iſt er bloſse Maxime der Urtheilskraft, im zweyten Falle würde der Grundſatz ein objectives Princip ſeyn (U. 317. f. M. II, 842.). Hält man nun jenen Grundſatz der reflectirenden Urtheilskraft für einen Grundſatz der beſtimmenden Urtheilskraft, ſo entſteht der Anſchein einer Antinomie zwiſchen den Maximen der eigentlich phyſiſchen und der teleologiſchen Erklärungsart, ſ. Antinomie, 6. (M. II, 843. U. 318. f.).

7. Man könnte die Frage nach dem Princip der Endurſachen gänzlich unausgemacht und unbeantwortet laſſen, weil wir an der Anwendung der Maximen der Endurſachen und des Naturmechanismus genug haben, um die Natur zu ſtudiren und ihren verborgenſten Geheimniſſen nachzuſpüren. Die Natur giebt uns hier aber ſelbſt gleichſam einen Wink, daſs wir vermittelſt jenes Begriffs von Endurſachen wohl gar über die Natur hinauslangen und ſie ſelbſt an den höchſten Punct in der Reihe der Urſachen knüpfen könnten (M. II, 845. U. 819. f.). Der Be-

griff eines Naturzwecks muſs, als Begriff von einem Naturproduct, Naturnothwendigkeit und doch zugleich Zufälligkeit der Form des Objects an eben demſelben Dinge als Zweck in ſich faſſen. Er muſs folglich einen Grund für die Möglichkeit des Dinges in der Natur und für die Möglichkeit dieſer Natur ſelbſt in Beziehung auf etwas Ueberſinnliches enthalten. Da er alſo für die beſtimmende Urtheilskraft überſchwänglich iſt, ſo konnten auch alle folgende Syſteme, die ihn für einen Begriff der beſtimmenden Urtheilskraft anſahen und ſo behandelten, nichts ausrichten (C. 331. f. M. II, 862.). Die Syſteme in Anſehung der Technik der Natur ſind aber das des Idealismus und das des Realismus der objectiven Zweckmäſsigkeit der Natur, ſ. Technik.

a) Der Idealismus der objectiven Zweckmäſsigkeit iſt wieder entweder

α) der Idealismus der Caſualität der objectiven Zweckmäſsigkeit der Natur, ſ. Caſualität; oder

β) der Idealismus der Fatalität der objectiven Zweckmäſsigkeit der Natur, ſ. Fatalismus und Fatum. (U. 322. M. II, 849.)

b) Der Realismus der objectiven Zweckmäſsigkeit der Natur iſt entweder

α) der Hylozoismus, ſ. Trägheit; oder

β) der Theismus, ſ. Theismus. (U. 323. M. II, 850.)

Daſs die Idee eines Naturzwecks ein Princip der Urtheilskraft, und es alſo eine Eigenthümlichkeit des menſchlichen Verſtandes in Anſe-

hung der Urtheilskraft ſey, dem Zufälligen in der Natur die Idee eines andern möglichen Verſtandes zum Grunde zu legen, findet man im Art. Verſtand.

8. Gehört nun die Teleologie zur Naturwiſſenſchaft oder zur Theologie? Denn zum Uebergang aus einer Wiſſenſchaft in die andere kann keine Wiſſenſchaft gehören, weil dieſer nur die Articulation des Syſtems und keinen Platz in demſelben bedeutet (M. II, 893. U. 364). Daſs ſie in die Theologie als ein Theil derſelben nicht gehöre, obgleich in derſelben von ihr der wichtigſte Gebrauch gemacht werden kann, iſt für ſich ſelbſt klar. Denn ſie hat Naturerzeugungen und die Urſache derſelben zu ihrem Gegenſtande; und ob ſie gleich auf einen auſser und über die Natur belegenen Grund (göttlichen Urheber) hinausweiſet, ſo thut ſie dieſes doch bloſs für die reflectirende Urtheilskraft in der Naturbetrachtung (U. 365. M. II, 894.). Eben ſo wenig ſcheint ſie aber auch in die Naturwiſſenſchaft zu gehören. In der That iſt auch für die Theorie der Natur, die für die Vernunft immer das erſte iſt, dadurch nichts gewonnen, daſs man ſie nach dem Verhältniſs der Zwecke (der Zweckbeſtimmung) zu einander betrachtet. Die Aufſtellung der Zwecke der Natur an ihren Producten (beſchreibende Teleologie) iſt eigentlich nur zur Naturbeſchreibung gehörig, denn ſie giebt über das Entſtehen und die innere Möglichkeit der Formen gar keinen Aufſchluſs, warum es doch der theoretiſchen Naturwiſſenſchaft eigentlich zu thun iſt (U. 365. M. II, 895. S. III, 340.). Die Teleologie als Wiſſenſchaft aber gehört zu gar keiner Doctrin, ſondern nur zu der Critik der Urtheilskraft. Ihre Methodenlehre aber hat einen negativen Einfluſs auf das Verfahren in der theoretiſchen Naturwiſſenſchaft (U. 366. M. II, 896.).

9. Es giebt eine phyſiſche Teleologie, nach welcher wir das Daſeyn einer verſtändigen Welturſache für unſere theoretiſch reflectirende Urtheilskraft annehmen. Wir finden aber in uns ſelbſt auch eine moraliſche Teleologie, d. i. eine nothwendige Anerkennung eines moraliſchen Zwecks und Endzwecks des Menſchen. Die letztere aber, weil die Zweckbeziehung in uns *a priori* erkannt werden kann, bedarf keiner verſtändigen Urſache auſser uns für dieſe innere Geſetzmäſsigkeit. Aber dieſe moraliſche Teleologie betrifft doch uns als Weltweſen. Von dieſer moraliſchen Teleologie geht nun die Frage aus: ob ſie unſere vernünftige Beurtheilung nöthige, über die Welt hinaus zu gehen. Dieſe moraliſche Teleologie hängt mit der Geſetzgebung (Nomothetik) der Freiheit einerſeits, und der der Natur andererſeits eben ſo nothwendig zuſammen, als bürgerliche Geſetzgebung mit einer executiven Gewalt (U. 418. ff. M. II, 951.). Wenn man das Daſeyn gewiſſer Dinge (oder auch nur gewiſſer Formen der Dinge) als zufällig annimmt, ſo kann man fragen: welches iſt die oberſte hervorbringende Urſache, oder, was iſt der oberſte Zweck derſelben? (U. 420. f. M. II, 952.). In Anſehung der letztern Frage iſt es ein Grundſatz, daſs das vernünftige Weltweſen (der Menſch) unter moraliſchen Geſetzen der Endzweck der Schöpfung ſey. Denn (ſo urtheilt ein Jeder), beſtünde die Welt aus lauter Lebloſen, oder zwar zum Theil aus lebenden, aber vernunftloſen Weſen, ſo würde das Daſeyn ſolcher Weſen gar keinen Werth haben, weil keins von einem Werthe den mindeſten Begriff hätte. Wäre aber das Wohlbefinden der vernünftigen Weſen der Zweck der Naturdinge, ſo wären zwar Zwecke in der Welt, aber es gäbe keinen Endzweck, weil das Daſeyn ſolcher vernünftigen Weſen immer zweck-

los wäre. Die moraliſchen Geſetze aber ſind von der eigenthümlichen Beſchaffenheit, daſs ſie etwas als Zweck ohne Bedingung für die Vernunft vorſchreiben, alſo kann die Exiſtenz vernünftiger Weſen unter moraliſchen Geſetzen allein als Endzweck vom Daſeyn einer Welt gedacht werden. Iſt dagegen dieſes nicht ſo bewandt, ſo liegt dem Daſeyn derſelben entweder gar kein Zweck in der Urſache, oder es liegen ihm Zwecke ohne Endzweck zum Grunde (U. 421. M. II, 953.). S. Endzweck, 11. f. und Moraltheologie. Es heifst hier mit Fleifs: der Menſch unter moraliſchen Geſetzen, nicht: der Menſch nach moraliſchen Geſetzen. Das letztere hieſse, ein ſolcher, der ſich ihnen gemäſs verhält, das erſtere heifst, ein ſolcher, der eine praktiſche Vernunft hat. Denn mit dem Ausdruck nach moraliſchen Geſetzen würden wir mehr ſagen, als wir wiſſen, nehmlich daſs der Welturheber die Menſchen moraliſch gut machen könne, welches über unſere Vernunfteinſicht hinaus geht. Nur vom Menſchen unter moraliſchen Geſetzen können wir ſagen, ohne die Schranken unſrer Einſicht zu überſchreiten; ſein Daſeyn mache der Welt Endzweck aus. Dieſes ſtimmt auch vollkommen mit dem Urtheile der moraliſch über den Weltlauf reflectirenden Menſchenvernunft. Wir glauben die Spuren einer weiſen Zweckbeziehung auch am Böſen wahrzunehmen, wenn wir nur ſehen, daſs der Böſe nicht eher ſtirbt, als bis er die wohlverdiente Strafe ſeiner Unthaten erlitten hat. Nach unſern Begriffen von freier Cauſalität beruht das Wohl- oder Uebelverhalten auf uns; die höchſte Weisheit der Weltregierung ſetzen wir darin, daſs die Veranlaſſung zum Wohlverhalten und der Erfolg vom Wohl- und Uebelverhalten nach moraliſchen Geſetzen verhängt ſey. In dem letztern beſteht eigentlich die Ehre Gottes, welche daher von

Theologen nicht unſchicklich der letzte Zweck der Schöpfung genannt wird. Schöpfung aber heiſst hier die Urſache vom Daſeyn einer Welt, oder der Subſtanzen in ihr (*actuatio ſubſtantiae eſt creatio*), welches hier nicht ſchon eine verſtändige Urſache vorausſetzt (U. 421. *)). S. Moraltheologie 2. c. und Fatum, 9. ff.

10. Wir ſehen hieraus, welchen Rang das moraliſche Argument für das Daſeyn Gottes vor allen Argumenten der theoretiſchen Philoſophie hat, da das theoretiſche Vermögen alle ſeine Anſprüche vor einer unpartheiiſchen Critik aufgeben muſs, und das Daſeyn Gottes ſich aus der Weisheit in der Natur allein nicht beweiſen läſst (U. 468. M. II, 991.). Das aus der phyſiſchen Teleologie genommene Argument, oder der Beweis für das Daſeyn Gottes aus der Weisheit in der Natur, iſt immer verehrungswerth. Es thut gleiche Wirkung zur Ueberzeugung auf den gemeinen Verſtand, als auf den ſubtilſten Denker. Reimarus in ſeinem noch nicht übertroffenen Werke (die vornehmſten Wahrheiten der natürlichen Religion in zehn Abhandlungen auf eine begreifliche Art erkläret und gerettet, von Herrm. Sam. Reimarus, Prof. zu Hamb. Es giebt davon mehrere Auflagen, die zu Hamburg herausgekommen ſind), worin er dieſen Beweisgrund mit der ihm eigenen Gründlichkeit und Klarheit weitläuftig ausführt, hat ſich dadurch ein unſterbliches Verdienſt erworben. Allein wodurch gewinnt dieſer Beweis ſo gewaltigen Einfluſs auf das Gemüth? Die alle auf einen unergründlichen Verſtand in der Welturſache hindeutenden phyſiſchen Zwecke ſind dazu unzureichend. Denn wozu ſind (fragt die Vernunft) alle jene künſtliche Naturdinge, wozu iſt der Menſch ſelbſt, wozu iſt die geſammte Natur da?

Zum Genieſsen (zur Glückſeligkeit) können ſie nicht geſchaffen ſeyn. In Ermangelung eines Endzwecks (der allein eines beſtimmten Begriffs fähig iſt) thun die Zwecke der Natur dieſer Nachfrage nicht Genüge, denn ſie können keinen beſtimmten Begriff von dem höchſten Weſen als einem allgenugſamen (und eben darum einigen, eigentlich ſo zu nennenden höchſten) Weſen und den Geſetzen deſſelben an die Hand geben (U. 470. M. II, 996.). Daſs alſo der phyſiſch-teleologiſche Beweis überzeugt, rührt von der unvermerkten Beimiſchung des jedem Menſchen beiwohnenden moraliſchen Beweisgrundes her, der ihn ſo innigſt bewegt. In der That bringt alſo nur der moraliſche Beweisgrund die Ueberzeugung hervor, der phyſiſch-teleologiſche aber hat nur das Verdienſt, auf einen verſtändigen Welturheber zu leiten (M. II, 997. U. 472.). Hierbei kann man es auch in dem gewöhnlichen Vortrage fernerhin bewenden laſſen, weil der Beweis für das Daſeyn Gottes aus der Weisheit in der Natur immer ſeine Wirkung thun wird, indem der moraliſche aus dem Endzweck des Menſchen immer ſich einmiſcht. Denn dem gemeinen und geſunden Verſtande wird es gemeiniglich ſchwer, die verſchiedenen Principien als ungleichartig von einander zu ſcheiden, wenn die Abſonderung viel Nachdenken bedarf. Der moraliſche Beweisgrund vom Daſeyn Gottes ergänzt aber eigentlich auch nicht etwa bloſs den phyſiſch-teleologiſchen zu einem vollſtändigen Beweiſe, ſondern er iſt ein beſonderer Beweis, der den Mangel der Ueberzeugung aus dem letztern erſetzt. Denn der Beweis aus der Weisheit in der Natur kann in der That nichts weiter leiſten, als die Vernunft in der Beurtheilung des Grundes der Natur und der zufälligen Ordnung derſelben auf die Cauſalität einer Urſache derſelben nach Zwecken zu lenken und aufmerkſam zu machen.

Das, was zu dem letztern Begriffe erforderlich iſt, iſt von allem, was Naturbegriffe enthalten und lehren können, ſo weſentlich unterſchieden, daſs die Exiſtenz eines Urweſens eines beſondern von dem phyſiſch- teleologiſchen ganz unabhängigen Beweisgrundes und Beweiſes bedarf. Der moraliſche Beweis (der aber freilich nur das Daſeyn Gottes in praktiſcher, doch auch unnachlaſslicher, Rückſicht der Vernunft beweiſet) würde daher noch immer in ſeiner Kraft bleiben, wenn wir auch in der Welt gar keinen, oder nur zweideutigen Stoff zur phyſiſchen Teleologie anträfen, ſ. Naturbegriff, 4, f. Daſs nun aber in der wirklichen Welt für die vernünftigen Weſen in ihr reichlicher Stoff zur phyſiſchen Teleologie iſt (welches, wie geſagt, eben nicht nothwendig wäre), dient dem moraliſchen Argument zu erwünſchter Beſtätigung, ſoweit Natur etwas den Vernunftideen (den moraliſchen) Analoges aufzuſtellen vermag. Denn der Begriff einer oberſten verſtändigen Urſache bekommt dadurch für die reflectirende Urtheilskraft hinreichende Realität, welches aber für eine Theologie lange nicht hinreichend iſt; aber er iſt zur Gründung des moraliſchen Beweiſes nicht etwa erforderlich, noch dient dieſer zur Ergänzung des phyſiſch- teleologiſchen. Zwei ſo ungleichartige Principien, als Natur und Freiheit, können nur zwei verſchiedene Beweisarten abgeben, da denn der phyſiſch- teleologiſche unzulänglich befunden wird (U. 472. ff. M. II, 998.). Wenn dieſer letztere Beweisgrund zu dem geſuchten Beweisgrunde zureichte, ſo wäre es für die ſpeculative Vernunft ſehr befriedigend; denn er würde Hoffnung geben, eine Theoſophie hervorzubringen (ſo würde man nehmlich die theoretiſche Erkenntniſs der göttlichen Natur und ihrer Exiſtenz, welche zur Erklärung der Weltbeſchaffenheit und zugleich der Beſtimmung der ſittlichen Geſetze zureichte, nen-

nen müſſen). So lieb dies aber auch dem Dünkel der Wiſsbegierde ſeyn mag, ſo erfüllt eine ſolche vermeintliche Theoſophie doch nicht den Wunſch der Vernunft in Abſicht auf die Theorie, die auf Kenntniſs der Natur Gottes gegründet ſeyn müſste. Eine auf dem Freiheitsprincip gegründete Theologie hingegen erfüllt ihre objective Endabſicht beſſer, denn dieſe iſt dem praktiſchen Gebrauche der Vernunft angemeſſen (U. 474. f. M. II, 999.). Der phyſiſch-teleologiſche Beweisgrund reicht aber darum nicht zur Theologie zu, weil er keinen beſtimmten Begriff von dem Urweſen giebt, noch geben kann. Gehler ſchlieſst z. B. aus der groſsen Zweckmäſsigkeit der Naturformen und ihrer Verhältniſſe auf eine verſtändige Welturſache; aber auf welchen Grad dieſes Verſtandes? Doch nicht auf den höchſtmöglichen Verſtand! Denn alsdann müſste er bewieſen haben, ein gröſserer Verſtand, als aus der Welt hervorleuchtet, ſey nicht denkbar. Dies konnte er aber nicht, weil er ſonſt ſelbſt allwiſſend hätte geweſen ſeyn müſſen. Gehler ſagt: „aus dem Zweckmäſsigen in der Einrichtung der Welt entſtehet eine zur Bewunderung hinreiſsende und zu Erfullung unſrer Pflichten antreibende Erkenntniſs der erhabenen Eigenſchaften dieſes höchſten Weſens.“ Nun iſt aber die aus der Gröſse der Welt hervorleuchtende groſse Macht des Urhebers eine ſolche erhabene Eigenſchaft deſſelben. Aber aus der uns bekannten Weltgröſse folgt dann doch nur eine ſehr groſse Macht und keine Allmacht des Urhebers der Welt. Man gelangt alſo auf dieſem Wege zu keinem beſtimmten, für eine Theologie tauglichen Begriff eines Urweſens, weil empiriſche Data gar nicht dazu verhelfen können, und man doch ohne einen ſolchen beſtimmten Begriff nicht auf ein einiges verſtändiges Urweſen ſchlieſsen kann. Man kann freilich (da die Vernunft nichts Gegründetes dawider zu ſagen hat) willkührlich hinzuſetzen: wo ſo-

viel Vollkommenheit angetroffen wird, möge man wohl alle Vollkommenheit in einer einzigen Welturſache vereinigt annehmen, weil die Vernunft mit einem ſo beſtimmten Princip beſſer zurecht kommt. Aber man kann dann doch nicht dieſen Begriff des Urweſens als bewieſen anpreiſen. Was hilft alſo alles Jammern über den vorgeblichen Frevel gegen die Bündigkeit des phyſiſch-teleologiſchen Beweiſes für das Daſeyn Gottes; dadurch wird die Seichtigkeit dieſes Arguments doch nicht weggeſchafft werden (U. 475. M. II, 1000.). Die moraliſche Teleologie allein reicht zur Theologie zu. Denn ſie beruhet auf Principien *a priori*, die von unſerer Vernunft untrennbar ſind, und verdient auch ſchon deswegen den Vorzug, weil ſie einen beſtimmten Begriff vom Urweſen giebt, und ſo den Begriff eines einzigen Welturhebers ganz allein verſchaffen kann (U. 476. f. M. II, 1001.). Auf ſolche Weiſe führt auch Theologie unmittelbar zur Religion, ſ. Religion, 5. f., Theologie u. Kunſtweisheit.

11. Die Critik der praktiſchen Vernunft zeigt, daſs es reine praktiſche Principien gebe, die der Vernunft einen Zweck *a priori* geben. Daher kann eine reine Zweckslehre (Teleologie *a priori* oder reine praktiſche, d. i. moraliſche Teleologie), welche keine andere als die der Freiheit iſt, allein den Urgrund der zweckmäſsigen Verbindung (den moraliſchen Weltſchöpfer) vollſtändig und für alle Zwecke beſtimmt angeben. Weil aber eine ſolche reine praktiſche Teleologie, d. i. eine Moral, ihre Zwecke in der Welt wirklich zu machen beſtimmt iſt, ſo wird ſie deren Möglichkeit in derſelben nicht verabſäumen dürfen. Das heiſst, die Moral muſs ſowohl die von ihr gegebenen Endurſachen (Zwecke, *cauſae finales*, *cauſes finales*), als auch die Angemeſſenheit der oberſten Welturſache zu einem Ganzen aller Zwecke zei-

gen. Sie muſs alſo ſowohl die natürliche oder phyſiſche Teleologie, als auch die Möglichkeit einer Natur überhaupt, d. i. die Transſcendentalphiloſophie, im Auge haben. Sonſt würde man die objective Realität der reinen praktiſchen Zwecklehre oder Moral, in Abſicht auf die Möglichkeit des Objects in der Ausübung, nehmlich die objective Realität des Endzwecks, den ſie doch als in der Welt zu bewirken vorſchreibt, nicht einſehen. S. Moraltheologie, 2. c. (S. III, 383.). Daſs endlich auch die ganze Philoſophie eine Teleologie der menſchlichen Vernunft genannt werden kann, findet man im Art. Philoſophie, 3. S. aber beſonders auch den Art. Theismus.

Kant. Krit. d. Urtheilskr. II. Th. §. 61. ff. S. 265. ff.

That,

factum, fait. So heiſst eine Handlung, ſofern ſie unter Geſetzen der Verbindlichkeit ſteht (T. 99.); folglich auch, ſofern das Subject in derſelben nach der Freiheit ſeiner Willkühr betrachtet wird (K. XXII.). Der Handelnde, d. i. der, welcher die Handlung wirkt, wird durch einen ſolchen Act als Urheber, Thäter der Handlung und ihrer Wirkung betrachtet, und beide können ihm zugerechnet werden. Vorher muſs aber, ſowohl dem Handelnden als dem Zurechnenden, das Geſetz bekannt ſeyn, Kraft welches auf ihm eine Verbindlichkeit (d. i. die Nothwendigkeit der freien Handlung unter einem kategoriſchen Imperativ der Vernunft) ruhet (K. XXII.). S. Gewiſſen, 4. ff.

2) Zurechnung in moraliſcher Bedeutung iſt das Urtheil, wodurch Jemand als Urheber

(freie Urſache) einer Handlung angeſehen wird. Dieſe Handlung heiſst alsdann That (*factum imputabile*) und ſteht unter Geſetzen. Führt die Zurechnung zugleich die rechtlichen Folgen aus einer ſolchen That bei ſich, ſo heiſst ſie eine rechtskräftige, ſonſt aber nur eine beurtheilende Zurechnung. Diejenige (phyſiſche oder moraliſche) Perſon, welche rechtskräftig zuzurechnen die Befugniſs hat, heiſst der Richter, ſ. Richter (K. XXIX.)

3. Intelligibele That, That *a priori* (*Factum intelligibile*, *factum noumenon*, *factum originarium*, *fait intelligible*); eine That, die bloſs durch Vernunft ohne alle Zeitbedingung erkennbar iſt (R. 26.). Es iſt nehmlich nichts ſittlich böſe, d. i. zurechnungsfähig, als was unſere eigene That iſt. Folglich iſt derjenige Gebrauch der Freiheit, wodurch die oberſte Maxime (dem Geſetze gemäſs oder zuwider) in die Willkühr aufgenommen wird, ebenfalls unſre That, aber That in der Idee, weil es die vor aller Maxime hergehende und doch zurechnungsfähige, alſo abſolut erſte und eben darum unbegreifliche, d. i. intelligibele That iſt. Wäre ſie in der Zeit geſchehen, ſo wäre es nicht die oberſte Maxime, welche in die Willkühr wäre aufgenommen worden, ſondern die Maxime wäre eher geweſen, nach welcher die Aufnahme geſchehen wäre. Der Hang zum Böſen im Menſchen iſt eine ſolche intelligibele That, ſ. Hang, 5. (R. 24. ff.). Dieſe intelligibele That geht vor aller Erfahrung vorher, daher kann auch Niemand die Wurzel (*radicem**)) des Böſen, in der oberſten Maxime der freien Willkühr in Beziehung aufs Geſetz, aufdecken (R. 39. *).

---

*) *Cujus fru tus peſtiferi varie per actualia nova peccata pullulant.*

4. Senſibele That, That *a poſteriori*, empiriſche That (*factum ſenſibile, factum phaenomenon, factum derivativum, fait ſenſible*); eine in der Zeit gegebene That (R. 26.), oder auch, derjenige Gebrauch der Freiheit, da die Handlungen ſelbſt (ihrer Materie nach, d. i. die Objecte der Willkühr betreffend) der oberſten Maxime gemäſs ausgeübt werden (R. 25.). Das Laſter z. B. iſt geſetzwidrige That in dieſer Bedeutung, ſ. Laſter, 2. Senſibele That iſt alſo das wirkliche Thun und Laſſen (R. 39. *)).

Thatſache,

res facti, ſcibile, choſe de fait. Dieſen Namen giebt Kant den Gegenſtänden für Begriffe, deren objective Realität bewieſen werden kann (U. 456.) Man gebrauchte bisher dieſes Wort blofs für Gegenſtände ſolcher Begriffe, deren objective Realität durch wirkliche Erfahrung bewieſen werden kann; allein K. erweiterte mit Recht den Begriff einer Thatſache über dieſe gewöhnliche Bedeutung des Worts hinaus, weil eine blofs mögliche Erfahrung ſchon hinreichend iſt, um von den Dingen als Gegenſtänden einer beſtimmten Erkenntnifsart zu reden, ſo dafs folglich alles Anſchaubare Thatſache heifsen kann (U. 456. M. II, 983.).

2. Wir nennen alſo alles Thatſache, deſſen objective Realität vermittelſt einer

Semler, inſt. ad doctr. chriſt. lib. II. c. VII. §. 133. p. 375. Dafs dieſe Wurzel, nach Auguſtinus, auch in den Kindern ſei, ſagte Semler im Collegio, das geben wir nicht zu. Es fehlte ihm an der philoſophiſchen Einſicht.

ſeinem Begriffe correſpondirenden Anſchauung dargethan werden kann (U. 456.). Dieſer Beweis kann von manchen Thatſachen geführt werden, entweder

a. durch reine Vernunft; und zwar in dieſem Fall entweder aus

α. theoretiſchen Datis der reinen Vernunft. Dergleichen Thatſachen ſind die mathematiſchen Eigenſchaften der Gröſsen, z. B. in der Geometrie, weil ſie, in den geometriſchen Conſtructionen, einer Darſtellung *a priori* für den theoretiſchen Vernunftgebrauch fähig ſind. Man kann dieſs Thatſachen der ſpeculativen Vernunft nennen; oder aus

β. praktiſchen Datis der reinen Vernunft. Solcher Thatſachen giebt es nur eine einzige, nehmlich den Vernunftbegriff der Freiheit, die zwar an ſich keiner Darſtellung in der Anſchauung (mithin auch keines theoretiſchen Beweiſes) fähig iſt, deren objective Realität ſich aber doch durch praktiſche Geſetze der reinen Vernunft und ihnen gemäſse wirkliche Handlungen darthun läſst. Dies iſt alſo eine Thatſache der praktiſchen Vernunft, ſ. Expoſition, 25.; oder

b. durch Erfahrung. Dergleichen Thatſachen ſind Dinge, oder Beſchaffenheiten derſelben, die entweder

α. durch eigene empiriſche Anſchauung dargethan werden können, welche man eine empiriſche Thatſache aus eigener Erfahrung nennen kann; oder

β. durch fremde empiriſche Anſchauung, und welche empiriſche Thatſache vermittelſt der Zeugniſſe heiſsen kann. (U. 456. f. M. II, 983.)

3. Der Begriff der Freiheit thut ſeine Realität als Thatſache in Handlungen dar und giebt durch ein beſtimmtes Geſetz der Cauſalität Stoff zum Erkenntniſs des Ueberſinnlichen. Unter allem Ueberſinnlichen beweiſet allein der Begriff der Freiheit unter moraliſchen Geſetzen und das durch ihn vorgeſchriebene höchſte Gut ſeine Realität in der Erfahrung, ſ. Freiheit und Gut, höchſtes (U. 466. 467.).

4. Alles Fürwahrhalten muſs ſich auf Thatſachen gründen, wenn es nicht völlig grundlos ſeyn ſoll; entweder zum Wiſſen oder Glauben. Alle Thatſachen gehören aber entweder zum Naturbegriff, ſ. Naturbegriff, 2., dies ſind die 2. a, α u. 2. b.; oder zum Freiheitsbegriff, ſ. Freiheit und Naturbegriff, 2. dies iſt 2, a, β. Der Naturbegriff iſt nun entweder *a priori*, alſo giebt es Thatſachen der Natur *a priori*, das ſind 2, a, α; oder er iſt *a poſteriori*, dies giebt die phyſiſchen Thatſachen in 2, b. Der Naturbegriff *a priori* kann aber entweder ein mathematiſcher ſeyn, dies giebt die ſpeculativen mathematiſchen Thatſachen, z. B. das Dreieck; oder er iſt ein metaphyſiſcher, dies giebt die ſpeculativen metaphyſiſchen Thatſachen, z. B. die Subſtanz.

Theilbarkeit,

diviſibilitas, *diviſibilité*. Die allgemeine und nothwendige Beſchaffenheit des Raums, der Zeit und deſſen, was in Raum und Zeit iſt, vermöge deſſen es ſich in Theile, oder in kleinere Räume, Zeiten, Cörper, Geſchwindigkeiten u. ſ. w, die zuſammen das Ganze ausmachen und ihm ähnlich ſind, zerlegen und decomponiren, d. i. in Theile von Theilen, u. ſ. w. zerlegen, läſst (C. 554.), ſ. Raum, 5. Theil (*pars*, *partie*) heiſst, was von einem Dinge weggenommen etwas übrig läſst.

2. Die Theilbarkeit ſetzt zwar, dem Verſtande nach, ein Zuſammengeſetztes voraus, aber ſie erfordert nicht nothwendig ein Zuſammengeſetztes von Subſtanzen, ſondern es kann auch ein Zuſammengeſetztes von Graden, z. B. der mancherlei Seelenvermögen, einer und derſelben Subſtanz ſeyn, welches theilbar iſt. So kann man ſich alle Kräfte und Vermögen der Seele, die alle in der Wirklichkeit ihren Grad haben, ſelbſt das Vermögen des Bewuſstſeyns, als auf die Hälfte geſchwunden denken. Die Vielheit, welche hier verringert worden, war als Vielheit der Realität, als Quantum der Exiſtenz in der Subſtanz (C. 416.*))

3. Wie der Begriff von der Theilbarkeit des Raums entſteht, und daſs er ſich auf den Begriff der Continuität des Raums gründet, findet man im Art. Raum, 5. S. 776. ff.*) Wie ſich

---

*) Den vierten Beweis für die Theilbarkeit des Raums ins Unendliche im Art. Raum, S. 783. hat eigentlich Libertus Feridmond oder Fromont (1587 zu Harcourt an der Maas gebohren und Lehrer der Philoſophie zu Anvers; geſtorben 1654) erfunden, obwohl ihm Keill die vollkommene Geſtalt gegeben hat (Tiedemann Geiſt der ſpec. Philoſoph. 5. B. S. 601.). Es thut mir leid, daſs ich bemerken muſs, wie Tiedemann, aus Unkunde der Geometrie, ſich vergeblich bemühet, dieſen ganz unumſtoſslichen Beweis zu entkräften. Er meint nehmlich, der 3. Satz in der Demonſtration ſey falſch; das iſt aber nicht möglich, denn ſonſt müſsten ſich zwei gerade Linien in mehr als Einem Puncte ſchneiden können. Scotus hat alſo ganz recht, daſs eine der beiden Linien, die beide durch Einen Punct des innern Kreiſes gingen, krumm werden müſste. Fromont bezieht ſich nehmlich auf dieſen Satz des Scotus. Tiedemann meint ihn nun damit zu widerlegen, daſs er ſagt: „krumm werden ſie, ſobald die Abweichung eine Ausdehnung beträgt, nicht aber, wenn ſie gar keine Ausdehnung ausmacht.“ Das hieſse ja gar, ſie wären krumm, wenn ſie nicht durch Einen Punct gingen. Der Gerade unbeſchadet müſſen mehrere Linien der äuſserſten Peripherie am Ende durch einen Punct der kleineren gehen. Man mache den Verſuch und ſehe den Erfolg. Ei, ei, eine Geometrie, die ſich auf Verſuche gründet! Allein auch der Verſuch iſt unmöglich, weil die Sache an ſich unmöglich iſt; denn ſonſt müſsten ja die beiden oder gar mehrere gerade Linien, vom Mittelpunct an bis zu dem Punct der kleinern Peripherie, durch den ſie alle durchgehen, eine und dieſelbe Linie, von dieſem Punct aber bis zu ihren Endpuncten in der gröſsern Peripherie verſchiedene Linien ſeyn. Wie ſoll es denn aber möglich ſeyn, daſs eine einzige gerade Linie in mehrere gerade Linien aus-

hierauf und auf die repulſiven Kräfte, welche die Undurchdringlichkeit der Materie, als Grundkräfte derſelben, beweiſet, die Theilbarkeit der Materie ins Unendliche gründet, findet man im Art. Cörper, 5. u. Raum, 5. S. 785. ff. Die Realität im Raume d. i. die Materie iſt ein Bedingtes, deſſen innere Bedingungen ſeine Theile ſind. Die innern Bedingungen dieſer Theile ſind wiederum ihre Theile, ſo daſs hier eine Reihe im Rückſchritt (regreſſiver Syntheſis) von Theilen zu Theilen ſtatt findet. Die Vernunft fordert nun die abſolute Vollendung (Totalität) dieſer regreſſiven Reihe, oder immer fortgehende Theilung der Theile. Dadurch würde aber die Realität der Materie entweder in Nichts, oder doch in etwas, was keine Theile mehr hätte, alſo nicht mehr Materie wäre, d. i. das abſolut Einfache verſchwinden. Daſs dies nicht möglich ſei, ſiehet man ſchon daraus, daſs im erſtern Fall die Materie aus Nichts zuſammengeſetzt ſeyn müſste; im zweiten Fall aber man auf etwas Abſolutes käme, welches ein bloſser Vernunftbegriff iſt, und in der Erfahrung, wo alles bedingt iſt, nicht exiſtiren kann (C. 440. M. I, 492.). S. auch Einfache; Antimonie, 3. I. A. b; u. 4. I. A. b; Platonismus, 2. b. u. Regreſſus, 1. u. 3. f. Es iſt hierbei wohl zu merken, daſs man ſich nicht vorſtellen muſs, wie z. B. Gehler (phyſ. Wörterb. Art. Theilbarkeit): die Materie ſei aus Theilen

---

laufe, ohne ſich zu krümmen oder Winkel zu machen? Tiedemann hat ſicherlich nicht daran gedacht, daſs die Halbmeſſer ſich einander alle im Mittelpunct berühren; denn ſonſt würde er nicht fragen: „ob man ſich getraue zu behaupten, daſs zwei ſich einander nähernde (nehmlich gerade) Linien, ſich nie berühren können. Aber der Schluſs dieſes Abſatzes geht für den Kenner der Geometrie über alle Vorſtellung. Er heiſst: „Ueberhaupt herrſcht hier, wie in den meiſten geometriſchen Beweiſen, Verwechslung des Punctes mit dem Ausgedehnten.“ Unſtreitig einer von den Verzweiflungsſprüngen des Dogmatismus! Doch Tiedemann hat mehr ſolche Behauptungen, z. B. daſs zehn Puncte an der äuſſern Peripherie eines Rades nahe am Mittelpuncte etwa einer ſind!

zuſammengeſetzt, von denen man ſich gedenken kann, daſs ihre Verbindung und Zuſammenhang durch hinlängliche Kräfte könne aufgehoben werden. Denn die Materie iſt eine Erſcheinung, nicht ein Ding, das an und für ſich ſelbſt, auſser unſern Vorſtellungen, als eine ſolche Materie exiſtirt. Die Materie iſt alſo bloſs eine Vorſtellung unſerer äuſsern Sinne, mithin exiſtiren auch die Theile derſelben bloſs in der Vorſtellung, folglich erſt in der Theilung. Man ſollte alſo nicht ſagen, die Materie iſt aus Theilen zuſammengeſetzt, ſondern ſie iſt in Theile zerlegbar, denn erſt die Theilung iſt diejenige mögliche Erfahrung, durch welche die Theile gegeben werden, und die wirkliche Theilung geht daher immer nur ſo weit, als dieſe Erfahrung reicht. Man kann nicht annehmen, daſs eine Erſcheinung (z. B. die des Körpers) alle die Theile vor aller Erfahrung an ſich ſelbſt enthalte, zu denen man durch Theilung in der Erfahrung nur immer gelangen kann. Denn das hieſse: einer bloſsen Erſcheinung, die nur in der Erfahrung exiſtiren kann, doch zugleich eine eigene der Erfahrung vorhergehende Exiſtenz geben, oder ſagen: daſs bloſse Vorſtellungen ſchon vor ihrem Daſeyn in der Vorſtellungskraft da ſind. Dies widerſpricht ſich aber, und alſo kann man weder ſagen, ein Cörper beſtehe an ſich aus unendlich vielen Theilen, noch, aus einer endlichen Zahl einfacher Theile (Pr. 149.). Man ſieht hieraus zweierlei, einmal, wie wichtig und von welchem Einfluſs die Lehre iſt, daſs der Raum bloſs eine Form unſers ſinnlichen Erkenntniſsvermögens und die Materie alſo Erſcheinung oder bloſs ſinnliche Vorſtellung ſei; zweitens, daſs die Erfahrung uns dieſes nicht lehren kann, denn wir können nicht, wie bei dem Sinnenſchein, von der Erſcheinung des runden Thurms zu dem wirklichen viereckigten, von der Erſcheinung der Materie zu dem trans-

ſcendentalen Subſtrat derſelben, oder dem, was die Materie an und für ſich ſelbſt ſeyn mag, d. i. aus der Erfahrung, die etwas in uns iſt, auſser uns hinaus-gehen. Der Anſchauung nach ſetzt alſo die Theilbarkeit nicht ein Zuſammengeſetztes, ſondern umgekehrt, das Zuſammengeſetzte die Theilbarkeit voraus, die eigentlich eine zur Kategorie der Quantität gehörige Prädicabilie iſt. Endlich iſt hier auch gar nicht davon die Rede, daſs wir die Kräfte haben, die Theilung ins Unendliche fortzuſetzen, denn von Kräften, alſo auch wie weit ſie reichen, kann uns nur die Erfahrung belehren; ſondern es wird hier nur behauptet, daſs wir in der Erfahrung nie, wenn wir auch noch ſo groſse Kräfte und die feinſten Sinnenwerkzeuge hätten, auf etwas Einfaches kommen könnten. Denn dieſes würde nicht im Raum und in der Zeit, und alſo auch nicht Erſcheinung, d. i. Gegenſtand in der Erfahrung ſeyn. Der Begriff der Theilbarkeit iſt nicht aus der Erfahrung entſprungen, ſondern iſt ein Geſetz für die Erfahrung, oder eine Beſchaffenheit, die wir durch unſer Erkenntniſsvermögen in die Erfahrung hinein legen. Vom Raum und der Zeit lehrt das die Geometrie, welche die Theilbarkeit derſelben *a priori* demonſtrirt; von der Theilbarkeit der Materie *) aber,

*) Gaſſendi leugnete die Theilbarkeit der Materie ins Unendliche, weil ein endlicher Cörper ſonſt eine unendliche Anzahl von Theilen enthalten müſste. Dieſer Grund aber findet nur ſtatt, wenn der Cörper ein Ding an ſich, und folglich die Theile eher ſeyn müſſen, als das aus ihnen Zuſammengeſetzte. Iſt der Cörper aber Erſcheinung, ſo iſt der Cörper eher, als die Theile, und da müſste die unendliche Theilung vollendet werden können, wenn jener Grund gültig ſeyn ſollte, welches ſich aber widerſpricht. Uebrigens war es auch Gaſſendi, welcher, wie im Art. Raum, S. 785. nach Keill angeführt iſt, behauptete, was man in der Geometrie als möglich annehme, ſey in der Phyſik unmöglich (Tiedemann a. a. O. 6 B. S. 71. f.). Descartes hingegen behauptete die Theilbarkeit der Materie ins Unendliche (*Princip. P. II.* §. 34.); auch Leibnitz (*Op. T. II. P. I. p.* 50. 215. *P. II. p.* 44.). Tiedemann, der dies nicht will gelten laſſen, behauptet bei dieſer Gelegenheit (a. a. O. 6 B. S. 39.): der Punct ſei ein Theil der Ausdehnung, wie ein Tropfen Theil eines Fluſſes hieſse.

in ſo fern die Theilung derſelben eine wirkliche Trennung der Theile iſt, lehrt es die metaphyſiſche Naturlehre, ſ. Raum, 5. Wie weit aber hierin in der Wirklichkeit unſere Kräfte reichen, das kann freilich nur Erfahrung lehren; und hier haben allerdings unſre Kräfte Grenzen, woraus aber nicht folgt, daſs die Theile, bei denen wir in der Decompoſition ſtehen bleiben müſſen, einfach und nicht mehr theilbar wären. Daſs alſo, wie Gehler ſagt, die Theilung der Materie ſchon darum Grenzen haben müſſe, weil endlich die Theile ſo fein werden, daſs ſie allen unſern Sinnen entgehen und keine weitere Behandlung zulaſſen, gilt ja ebenfalls vom geometriſchen Raum, und kann kein Einwurf gegen die Theilbarkeit der Materie ins Unendliche ſeyn. Denn dieſer Einwurf iſt ja nicht aus dem Begriff der Materie, ſondern aus den empiriſchen Kräften des Theilenden hergenommen, wovon aber bei dieſer Frage gar nicht die Rede iſt.

4. Ganz richtig ſagt daher auch Gehler ſelbſt gleich darauf: es bleibt doch noch die Frage übrig, ob die Materie an ſich und ihrem Weſen nach nur bis auf eine gewiſſe Grenze, oder ohne Ende theilbar ſei? Und eben ſo richtig antwortet er: dieſe Frage hängt mit der Vorſtellung zuſammen, die man ſich vom innern Weſen der Materie macht, und liegt auſser dem Gebiete der Phyſik (nehmlich im Gebiete der Metaphyſik und Transſcendentalphiloſophie), ſ. Materie, 1. Das atomiſtiſche Syſtem nimmt freilich erſte untheilbare Beſtandtheile der Cörper an, welche ſelbſt noch cörperlich ſind, und ſich alſo wegen ihrer Ausdehnung, wenigſtens in Gedanken, noch müſsten theilen laſſen; welchem aber entgegen ſtehet, daſs doch das Zuſammengeſetzte aus dem zuſammengeſetzt ſeyn müſſe, was nicht mehr zuſammengeſetzt und doch Etwas

ſei, welches eben Atom heiſse.*) Daſs aber bei dieſem Atom die phyſiſche Grenze erreicht werde, darin irrt ſich Gehler, denn auch das Atom iſt ein metaphyſiſcher Gegenſtand, den die phyſiſche Kraft nicht erreicht, weil dieſe immer noch Grade hat, zur Erreichung des Atoms aber die abſolute gröſste Kraft, d. i. eine Kraft in der Idee, oder eine metaphyſiſche Kraft (eine göttliche Kraft) nöthig ſeyn würde. Gehler verwechſelt hier zweierlei Bedeutung von Atom, nehmlich das transſcendentale und das phyſiſche oder Klümpchen, ſ. 1. Atomus und 2. Atomus auch Atomiſtik. Die Schwierigkeit, daſs ein Atom, wegen ſeiner Ausdehnung, ſich wenigſtens noch in Gedanken müſſe theilen laſſen, machte, daſs man dieſe Vorſtellung von Atomen verlieſs und zur Monadologie ſeine Zuflucht nahm. Dieſe ſieht die Materie als ein bloſses Phänomen an, das aus der Verbindung mehrerer uncörperlicher Theile entſpringt. Nach dieſer Vorſtellung iſt die Materie nur ſo weit theilbar, bis man auf einzelne Monaden kömmt; wäre nehmlich die Grenze erreicht, ſo würde das Phänomen der Materie gänzlich verſchwinden. Fragt man, wie aus uncörperlichen Theilen dennoch cörperliche Zuſammenſetzungen entſtehen können, ſo antworten die Monadiſten, daſs daraus nicht Cörper als Phänomene, ſondern die intelligibeln Cörper entſtehen, von denen die ſinnlichen nur die Erſcheinungen ſind, und daſs überhaupt die Materie ſo, wie wir ſie uns denken, nicht wirklich, ſondern nur in unſrer Vorſtellung vorhanden ſei, ſ. Leibnitz, V. 2. S. 823. Das Ein-

*) Es iſt merkwürdig, daſs Anaxagoras in ſeinen Homoiomerien (ſ. Anaxagoras, 2.) auch erſte Anfänge der Cörper annahm, und doch die Theilbarkeit der Materie ins Unendliche zuliefs. Auch Ariſtoteles war für die Theilbarkeit ins Unendliche.

fache, ſofern es nothwendig im Zuſammengeſetzten gegeben ſeyn ſoll, heiſst Atomus. Von ihm ſtellt man ſich vor, daſs das Zuſammengeſetzte aus demſelben beſtehe und alſo darin aufgelöſet werden könne. Das Einfache hingegen, ſo fern es an und für ſich gedacht wird, heiſst Monas. Von ihr ſtellt man ſich vor, daſs wenn ſich viele derſelben vereinigen, ein bloſs denkbares Zuſammengeſetztes entſtehe, welches von den Sinnen als diejenige verworrene Vorſtellung dargeſtellet werde, die man Materie nennt. Man könnte daher den Lehrſatz, daſs eine jede zuſammengeſetzte Subſtanz in der Welt aus einfachen Theilen beſtehe, die transſcendentale Atomiſtik nennen. Weil aber das Wort Atomiſtik auch den Lehrſatz: daſs es abſolut harte und daher untheilbare Theilchen in der Natur gebe, bedeutet, ſ. 2. Atomus: ſo nennt Kant jenen Lehrſatz den dialectiſchen Grundſatz der Monadologie (C. 468 f. M. I, 527.). Dieſe Monadologie, man mag nun auf einen Atom kommen, oder von einer Monas ausgehen, läſst ſich dogmatiſch behaupten und widerlegen, beides auch mit gleicher Strenge und Unumſtöſslichkeit der Beweiſe, ſ. Antinomie, G. I. A, b; u. 4. I. A. b. Es iſt aber falſch, daſs die Naturlehre ſich an dem ſinnlichen Schein begnügt, wie Gehler ſagt; er meinte wohl, ſie betrachtet die Dinge, wie ſie uns durch unſre Sinne erſcheinen, nicht wie ſie an ſich ſeyn mögen, ſ. Schein. Bayle (Wörterbuch, Art. Anaxagoras G.) hat aus den Widerſprüchen, welche über dieſe Theilbarkeit der Materie entſpringen, den Satz hergeleitet: daſs es gar keine Materie und keinen Cörper gebe; und er möchte auch, ohne Hülfe der critiſchen Philoſophie, wohl ſchwerlich zu widerlegen ſeyn. Sein Schluſs iſt:

Wenn es Cörper gäbe, ſo würden ſie entweder aus mathematiſchen oder aus phyſi-

ſchen Puncten (Atomen), oder aus ins Unendliche theilbaren Theilchen zuſammengeſetzt ſeyn;

Nun ſind ſie weder aus mathematiſchen, noch aus phyſiſchen, noch aus ins Unendliche theilbaren Theilchen zuſammengeſetzt;

Alſo giebt es gar keine Cörper.

Im Oberſatz ſind wirklich alle möglichen Fälle angegeben. Im Unterſatz iſt ebenfalls alles richtig, wie in 2. und 3. gezeigt worden iſt. Der Criticismus löſet allein alle dieſe Widerſprüche auf, und zeigt, wie wir geſehen haben, daſs die Theile der Cörper als Erſcheinung, die auf dieſe Art nicht auſser uns vorhanden ſind, nur erſt durch die Theilung entſtehen; daſs dieſe Theilung uns nie auf das Einfache bringe und bringen könne, weil alles in der Natur bedingt iſt; daſs die Theile die Bedingungen des Zuſammengeſetzten und ſchon die Formen alles deſſen, was angeſchaut wird, Raum und Zeit, ins Unendliche theilbar ſind; folglich muſs es auch das ſeyn, was ſie erfullt, ja die Materie muſs ſogar ins Unendliche trennbar ſeyn, weil ſich kein Cörpertheilchen denken läſst, was nicht zurückſtoſsende Kraft hätte, folglich nicht noch den Theil zurückſtoſse, der noch durch mathematiſche Theilung von ihm verſchieden gedacht werden kann.

Kant Crit. der reinen Vernunft, Elementarl, II. Th. II. Abth. II. Buch. I. Hauptſt. S. 416.*) — II. Hauptſtück. I. Abſchn. S. 440. — II. Abſchn. S. 468. 554.

Deſſ. Proleg. §. 52. c. S. 149.

Theilung,

diviſio, diviſion. Das Geſchäft, die Theile eines

Ganzen zu bestimmen. Sie ist entweder die mathematische oder physische Theilung. Die

mathematische Theilung ist die Bestimmung der Grenzen der Theile; die

physische Theilung oder Zertrennung ist die Trennung der Theile einer Materie (N. 42.). Sie ist entweder die mechanische, wenn die Theile blos so getrennt werden, wie sie neben einander liegen, d. i. durch Aufhebung ihres Zusammenhangs mittelst äusserer Gewalt. Von dieser mechanischen Theilung sind das Zerschlagen, Zerstossen, Pochen, Zermahlen, Zerreiben, Zerschneiden, Zerreissen, Zerhobeln, Zerraspeln, Zerfeilen, Zerstampfen, Abtröpfeln, Abgiessen, Zerspritzen u. dergl. Beispiele. Die Theile selbst, welche man auf diese Art erhält, heissen schlechthin Theile, mechanische Bestandtheile, gleichartige Theile, ganze Theile, Ergänzungstheile, Theile des Aggregats (*partes similares*, *homogeneae*, *integrantes*, *parties intégrantes*), s. Aggregat, 5. Oder die Theilung ist die chemische, die Auflösung, Scheidung, s. Auflösung u. Theilbarkeit (Gehler phys. Wörterb. Art. Theil.).

Theismus,

theismus, *theisme*. So nennt Kant den hyperphysischen Realismus der Zweckmässigkeit der Natur, oder, die Ableitung der Zwecke in der Natur von dem Urgrunde des Weltalls, als einem mit Absicht hervorbringenden (ursprünglichlebenden) verständigen Wesen (U. 323.) Der Theist ist also derjenige, der neben der transscendentalen Theologie auch eine natürliche Theologie annimmt, oder nicht blos eine Welturs ache, sondern auch einen Welturheber, d. i. einen lebenden

Gott behauptet (U. 323. *) C. 659.) Die für den Realismus der Endurſachen in der Natur ſtreitenden Syſteme (ſ. Teleologie, 8.) glauben eine beſondere Art der Cauſalität, nehmlich abſichtlich wirkender Urſachen begreiflich machen zu können. Wenigſtens glauben ſie, die Möglichkeit ſolcher Urſachen einzuſehen; denn zur Befugniſs ſelbſt der gewagteſten Hypotheſe muſs wenigſtens die Möglichkeit deſſen gewiſs ſeyn, was man als Grund annimmt (U. 327 M. II. 856.) Aber die Möglichkeit einer lebenden Materie läſst ſich nicht einmal denken. Die Möglichkeit einer beſeelten Natur aber kann *a priori* nicht eingeſehen werden. Folglich leiſtet der Hylozoismus nichts (U. 327. M. II. 857) ſ. Hylozoismus.

2. Der Theiſt behauptet, die Vernunft ſei im Stande, die Welturſache nach der Analogie mit der Natur näher zu beſtimmen. Er nimmt an, die Welturſache ſei ein Weſen, das durch Verſtand und Freiheit den Urgrund aller Dinge in ſich enthalte. Der Theiſt denkt ſich alſo die Welturſache durch einen Begriff, den er aus der Natur unſrer Seele entlehnt (C. 659.).

3. Ein Theiſt iſt folglich der Bekenner einer höchſten Intelligenz, d. i. einer vernünftigen Welturſache, welche die Welt nach Abſichten geſchaffen hat. Er nimmt eine natürliche Theologie an, d. i. er ſchlieſst auf die Eigenſchaften und das Daſeyn eines Welturhebers, aus der Beſchaffenheit der Ordnung und Einheit, die in dieſer Welt angetroffen wird, in welcher zweierlei Cauſalität und deren Regel angenommen werden muſs, nehmlich Natur und Freiheit. Der Theiſt iſt alſo entweder

a) ein Phyſikotheologe, d. i. er ſteigt von dieſer Welt zur höchſten Intelligenz auf, als

dem Princip aller natürlichen Ordnung und Vollkommenheit, ſ. Intelligenz u. Phyſikotheologie; oder

b) ein Moraltheologe, d. i. er ſteigt von dieſer Welt zur höchſten Intelligenz auf, als dem Princip aller ſittlichen Ordnung und Vollkommenheit, ſ. Moraltheologie. (C. 660. M. I, 773.)

Auch iſt man gewohnt, unter dem Begriffe von Gott nicht etwa eine blindwirkende ewige Natur, als die Wurzel der Dinge, ſondern ein höchſtes Weſen, das durch Verſtand und Freiheit der Urheber der Dinge ſeyn ſoll, zu verſtehen. Gewiſs intereſſirt uns auch allein dieſer Begriff von Gott, alſo kann man ſagen, daſs der Begriff des Theiſten von Gott, nehmlich daſs er ein lebendiges Weſen (*ſumma intelligentia*, *ſuprème intelligence*) ſei, uns allein am Herzen liege (C. 660. M. I, 774.). Ich habe in den Art. Beweis, Phyſikotheologie und Teleologie die Fehler erklärt, die der phyſikotheologiſche Theiſt in ſeinen Schlüſſen macht. Kants Abſicht iſt auch hier, den Schwierigkeiten zu begegnen, die Hume in Anſehung des Theismus macht. Humes Einwürfe (in den Dialogen über die natürliche Religion) ſind über dieſen Gegenſtand in gewiſſen (in der That, allen gewöhnlichen) Fällen unwiderleglich. Er hält ſich immer daran: man müſſe den Begriff eines Urweſens concret machen; zu ſagen: er ſei Urſache, ſei z. B. nicht genug, man müſſe ſagen, wie ſeine Cauſalität beſchaffen ſei, etwa durch Verſtand und Willen. Nun ſei der Anthropomorphismus von dem Theismus unabtrennlich, und mache ihn doch in ſich ſelbſt widerſprechend, ohne ihn aber falle auch der Theismus (Pr. 173 f.). Nur der moraltheologiſche Theiſt geht den richtigen Weg. Hier will ich über die Verwechſelung, die in den Schlüſſen des phyſikotheologi-

ſchen Theismus vorgeht, nur noch folgendes bemerken.

4. Kant zeigt einen ſehr wichtigen Unterſchied in der Denkungsart bei einer und derſelben Vorausſetzung: man kann, ſagt er, etwas relativ und etwas ſchlechthin annehmen (*ſuppoſitio relativa et abſoluta, ſuppoſition relative et abſolue*). Wenn es nehmlich um ein regulatives Princip zu thun iſt, wovon wir zwar die Nothwendigkeit an ſich ſelbſt, aber nicht den Quell derſelben erkennen, ſo kann ich mir (relativ) zum beſtimmten Denken der Allgemeinheit des Princips einen oberſten Grund denken. Da kann ich das Daſeyn eines ſolchen Dinges (das der oberſte Grund wäre) niemals an ſich ſelbſt (ſchlechthin) annehmen. Denn es fehlt dann an Begriffen, dadurch wir uns den Gegenſtand beſtimmt denken können; indem die Begriffe der Realität, Subſtanz u. dergl. keinen Gegenſtand beſtimmen können, wenn kein Stoff dazu in der Erfahrung gegeben iſt. Nun iſt das Weltganze kein Gegenſtand einer möglichen Erfahrung (ſondern ein bloſser Vernunftbegriff), alſo können jene Begriffe auch nicht zur Erklärung der Möglichkeit deſſelben gebraucht werden; aber relativ auf die Sinnenwelt kann ich ein ſolches unbegreifliches Weſen, als der oberſte Grund des Weltganzen iſt, annehmen, obgleich nicht an ſich ſelbſt (ſchlechthin). Denn ich muſs jedem, dem gröſstmöglichen empiriſchen Gebrauch meiner Vernunft zum Grunde liegenden, Vernunftbegriff einen wirklichen Gegenſtand ſetzen. Wir haben alſo Grund, Gott relativ (als Subſtratum der gröſstmöglichen Erfahrungseinheit), aber nicht ſchlechthin anzunehmen, als ein Weſen, das, durch die Ideen von der gröſsten Harmonie und Einheit, Urſache vom Weltganzen iſt, und es durch lediglich zur Sinnenwelt gehörende Eigenſchaften zu denken. Man kann alſo dieſen

gegenſtand eines Vernunftbegriffs nicht an ſich erkennen wollen, denn dazu haben wir keine Begriffe; ſondern wir denken uns nur das Verhältniſs eines uns an ſich ſelbſt (abſolut, nicht in Beziehung auf etwas andres) ganz unbekannten Weſens zur gröſsten ſyſtematiſchen Einheit des Weltganzen, lediglich um es zum Schema des regulativen Princips des gröſstmöglichen Gebrauchs unſrer Vernunft zu machen (C. 704. ff. M. I, 830.).

5. Werfen wir unſern Blick nun auf den bloſs durch die Natur der Vernunft gegebenen (transſcendentalen) Gegenſtand unſers Vernunftbegriffs, ſo ſehen wir, daſs wir ſeine Wirklichkeit nach den Begriffen von Realität, Subſtanz u. ſ. w. an ſich ſelbſt (ſchlechthin) oder abſolut nicht vorausſetzen können. Denn dieſe Begriffe laſſen ſich nicht zur Erkenntniſs von etwas anwenden, das von der Sinnenwelt ganz unterſchieden iſt. Alſo iſt die Annahme (Suppoſition) der Vernunft von einem höchſten Weſen, als oberſter Urſache, bloſs relativ. Es wird bloſs zum Behuf der ſyſtematiſchen Einheit der Sinnenwelt gedacht, und iſt ein bloſses Etwas in der Idee, wovon wir, was es an ſich ſei, keinen Begriff haben. Hierdurch erklärt ſich auch, woher wir des Vernunftbegriffs eines an ſich nothwendigen Urweſens bedürfen, in Beziehung auf das den Sinnen als exiſtirend Gegebene. Aber wir können weder von dieſem Urweſen den mindeſten Begriff haben, noch von ſeiner abſoluten Nothwendigkeit, eben weil es Vernunftbegriffe ſind, und es uns alſo an einem empiriſchen Inhalt für die Anwendung jener Verſtandesbegriffe der Realität, Subſtanz, u. ſ. w. fehlt (C. 707. M. I, 831.). Das Reſultat hiervon ſ. im Art. Anfang, 17. Wenn wir die Welt als das Werk eines höchſten Verſtandes und Willens anſehen, ſo wollen wir ſagen: wie ſich verhält eine Uhr zum Künſtler, ſo die

Sinnenwelt (oder eigentlich alles das, was die Grundlage dieſes Inbegriffs von Erſcheinungen ausmacht) zum Unbekannten (Pr. 175.). Eine ſolche Erkenntniſs iſt die nach der Analogie, welche eine vollkommene Aehnlichkeit zweier Verhältniſſe (hier des zwiſchen der Uhr und dem Künſtler, und des zwiſchen der Sinnenwelt und Gott) zwiſchen ganz unähnlichen Dingen (hier der Uhr und Sinnenwelt, dem Künſtler und Gott) bedeutet (Pr. 176. f.).

6. Die höchſte Einheit der Dinge, welche allein auf Vernunftbegriffen beruhet, iſt ihre zweckmäſsige Einheit. Es iſt aber ein bloſs regulatives Princip, nach welchem wir überall einen Zuſammenhang nach Zwecken oder Endurſachen erwarten, aber freilich oft nur einen nach mechaniſchen oder phyſiſchen d. i. nach wirkenden Urſachen finden können. Aber ſogar dieſer Querſtrich kann das Geſetz ſelbſt in allgemeiner und teleologiſcher Abſicht nicht treffen; denn man kann damit doch nicht beweiſen, daſs irgend eine Natureinrichtung ganz und gar keinen Zweck habe. Daher erweitert auch die Phyſiologie (der Aerzte) ihre ſehr eingeſchränkte empiriſche Kenntniſs von den Zwecken des Gliederbaues eines organiſchen Cörpers durch den regulativen Grundſatz der Vernunft, daſs alles an dem Thiere ſeinen Nutzen und gute Abſicht habe, da uns hingegen die Beobachtung zu einem ſolchen conſtitutiven Grundſatz nicht berechtigen kann (C. 714. ff. M. I. 838.).

7. Geht man aber von dieſer Einſchränkung des Vernunftbegriffs von Gott ab, daſs er im theoretiſchen Gebrauch, als teleologiſcher Begriff der Naturbeurtheilung nach Zwecken, bloſs dazu dienen ſoll, uns zu leiten und unſere Erkenntniſs der Natur zur höchſten ſyſtematiſchen Einheit zu bringen, ſo wird die Vernunft auf

mancherlei Weiſe irre geführt. Denn indem nun der phyſikotheologiſche Theiſt alles in der Natur von einem verſtändigen Urweſen ableiten will, verläſst er den Boden der Erfahrung gänzlich; die überſinnliche Urſache ſelbſt kann er in der Natur nicht finden, und er kann daher von allem, was er wahrnimmt, immer nur daſſelbe ſagen, nehmlich, das iſt ein Werk Gottes. Der Boden der Erfahrung muſs aber doch die Merkzeichen ihres Ganges enthalten, d. i. in der Erfahrung allein kann man nur die Wirkungen auffinden, denn von dem Begriff der Gottheit laſſen ſich die beſtimmten Wirkungen nicht ableiten, eben ſo müſſen auch die Natururſachen zu dieſen Wirkungen in der Natur zu finden ſeyn. Daſs es z. B. nach einem heiſsen Tage bei erkälteter Atmoſphäre nach Sonnenuntergang thauet, läſst ſich nicht *a priori* aus dem Begriff einer Gottheit herleiten. Wenn ſich nun der phyſikotheologiſche Theiſt, auf dieſe Weiſe, dennoch über den Boden der Erfahrung hinwegwagt, und zu dem Unbegreiflichen und Unerforſchlichen hinaufſchwingen will: ſo muſs er nothwendig über dieſe Höhe ſchwindlicht werden, d. i. es muſs ihm ſeyn, als habe er nun gar keinen feſten Fuſs mehr, und als ſei er jeden Augenblick in Gefahr, ſelbſt die Kenntniſs zu verlieren, die er bisher hatte, indem der Begriff von Gott als höchſter Urſache allen Fragen genug thun müſste und dennoch gar keine Erkenntniſs der Natur gewährt. Er ſieht ſich alſo, aus dem Standpuncte der Gottheit als wirkender Natururſache, von allem mit der Erfahrung zuſammenſtimmenden Gebrauch gänzlich abgeſchnitten (C. 717. M. I, 839.).

8. Der erſte Fehler, der für den phyſikotheologiſchen Theiſten hieraus entſpringt, daſs er den Vernunftbegriff eines höchſten Weſens nicht bloſs regulativ, ſondern (welches der Natur eines Vernunftbegriffs zuwider iſt) conſtitu-

tiv braucht, ist die faule Vernunft (*ignava ratio*). Man kann jeden Grundsatz der Unterlassung des Vernunftgebrauchs so nennen. Denn mit einem solchen Princip kann man alle sich in der Natur zeigende, oft nur von uns selbst dazu gemachte Zwecke dazu gebrauchen, es uns in der Erforschung der Ursachen recht bequem zu machen, nehmlich sich geradezu auf den unerforschlichen Rathschluss der höchsten Weisheit zu berufen, anstatt sie in den allgemeinen Gesetzen des Mechanismus der Materie zu suchen. Wir müssen daher die systematische Einheit der Natur in Beziehung auf den Vernunftbegriff einer höchsten Intelligenz ganz allgemein machen. Denn alsdann haben wir ein regulatives Princip der systematischen Einheit einer teleologischen Verknüpfung, ohne dass es der Erfahrung in irgend einem Falle Abbruch thut (C. 717. ff. M. I, 840.).

9. Der zweite Fehler, der für den physikotheologischen Theisten daraus entspringt, dass er das regulative Princip einer obersten Intelligenz für ein constitutives hält, ist: die verkehrte Vernunft (*perversa ratio ὑστερον προτερον rationis*). Der Vernunftbegriff der systematischen Einheit sollte nur dazu dienen, um als regulatives Princip diese Einheit in der Verbindung der Dinge nach allgemeinen Naturgesetzen zu suchen, und, so weit sich etwas davon auf dem empirischen Wege antreffen lässt, dies als eine Annäherung zur Vollständigkeit des Gebrauchs dieses Princips anzusehen. Der physikotheologische Theist kehrt aber die Sache um, bestimmt den Begriff einer höchsten Intelligenz anthropomorphistisch, und dringt sodann der Natur Zwecke gewaltsam und dictatorisch auf. Das regulative Princip verlangt, die systematische Einheit als Natureinheit *a priori*, aber unbestimmt vorauszusetzen; wie wollte man sie

ſonſt in der Natur ſuchen, und ſich auf der Stufenleiter derſelben der höchſten Vollkommenheit eines Urhebers nähern? Lege ich aber zuvor ein höchſtes ordnendes Weſen zum Grunde, und beſtimme den Begriff einer ſolchen höchſten Intelligenz, weil er an ſich gänzlich unerforſchlich iſt, anthropomorphiſtiſch: ſo wird die Natureinheit in der That aufgehoben, und wie kann man dann das Daſeyn einer ſolchen intelligenten oberſten Urſache wieder aus der Natur beweiſen? Denn die Zweckmäſsigkeit iſt der Natur der Dinge ganz fremd und zufällig, da in ihr alles mechaniſch und nothwendig gewirkt ſeyn muſs, ohne welches man die Möglichkeit der Naturveränderungen nicht erkennen kann; alſo kann jene Zweckmäſsigkeit auch nicht aus allgemeinen Geſetzen erkannt werden, weil dieſe Nothwendigkeit haben. Daher entſpringt ein fehlerhafter Cirkel im Beweiſen, da man das vorausſetzt, was eigentlich hat bewieſen werden ſollen (C. 720. f. M. I, 841.).

10. Das regulative Princip der ſyſtematiſchen Einheit der Natur für ein conſtitutives nehmen, und, was nur im Vernunftbegriff zum Grunde des einhelligen Gebrauchs der Vernunft gelegt wird, als Urſache, als ein wirkliches Weſen vorausſetzen, heiſst nur die Vernunft verwirren. Die Naturforſchung geht ihren Gang ganz allein an der Kette der Natururſachen nach allgemeinen Geſetzen derſelben, zwar nach dem Vernunftbegriff eines Urhebers, aber um ſein Daſeyn aus dieſer Zweckmäſsigkeit wo möglich als ſchlechthin nothwendig zu erkennen. Es iſt alſo nicht die Abſicht bei dieſem Vernunftbegriff, die Zweckmäſsigkeit, der die Vernunft überall in der Natur nachgeht, von einem Urheber abzuleiten. Das erſtere mag nun gelingen oder nicht, ſo bleibt der Vernunftbegriff immer

richtig, und eben ſowohl auch deſſen Gebrauch, wenn er darauf eingeſchränkt wird, daſs er ein bloſs regulatives Princip iſt (C. 721. f. M. I, 842.).

11. Der Vernunftbegriff einer zweckmäſsigen Einheit heiſst Vollkommenheit, nehmlich Vollkommenheit ohne Beziehung auf etwas andres, oder ſchlechthin betrachtet. Dieſe Vollkommenheit müſſen wir in dem Weſen der Dinge finden, welche den ganzen Gegenſtand der Erfahrung ausmachen. Denn es giebt weiter keine Gegenſtände unſerer allgemeingültigen Erkenntniſs, als die Gegenſtände der Erfahrung, mithin giebt es entweder gar keine für uns erkennbare Vollkommenheit an ſich, oder ſie muſs in nothwendigen und allgemeinen Naturgeſetzen zu finden ſeyn. Wenn wir aber dieſe Vollkommenheit ſchlechthin nicht in den durch Naturgeſetze beſtimmten Gegenſtänden, d. i. den Erfahrungsgegenſtänden finden, wie wollen wir dann doch von dieſen Gegenſtänden auf den Vernunftbegriff einer höchſten und ſchlechthin nothwendigen Vollkommenheit eines Urweſens ſchlieſsen, da doch dieſes Urweſen der Urſprung aller Wirkungen ſeyn ſoll, die nur von Urſachen können abgeleitet werden, alſo aller Naturwirkungen? Die gröſste ſyſtematiſche, folglich auch die zweckmäſsige, Einheit iſt die Schule und ſelbſt die Möglichkeit, von der Menſchenvernunft den gröſsten Gebrauch zu machen. Man ſieht hieraus, daſs der Vernunftbegriff von der zweckmäſsigen Einrichtung der Natur mit dem Weſen unſrer Vernunft unzertrennlich verbunden iſt; weil ohne ihn die Beziehung alles deſſen, was in und an einem Gegenſtande iſt, auf einen Vernunftbegriff von ihm, das iſt ein Vernunftgebrauch gar nicht möglich ſeyn würde. Eben dieſer Vernunftbegriff der Zweckmäſsigkeit iſt alſo für uns geſetzgebend, und ſo iſt es ſehr natürlich, eine ihr correſpondi-

rende gesetzgebende Vernunft (*intellectus archetypus*) anzunehmen. Denn nähmen wir keine solche Vernunft an, so könnten wir der Natur keine systematische Einheit zum Grunde legen; nun ist aber doch die Natur der Gegenstand unsrer Vernunft, also können wir entweder gar keinen Vernunftgebrauch in Ansehung der Natur, dem einzigen Gegenstande unsrer objectivgültigen Erkenntniss, machen, oder wir müssen die systematische Einheit der Natur von einer gesetzgebenden Vernunft ableiten. Folglich ist es uns ganz unmöglich, den Vernunftbegriff von Gott aufzugeben, und dennoch Zweckmäfsigkeit in der Natur zu suchen (C. 722. f. M. I, 843.).

12. Alle Fragen, welche die reine Vernunft aufwirft, müssen schlechterdings beantwortlich seyn; weil uns diese Fragen nicht von der Natur der Dinge, in Ansehung welcher unsre Erkenntniss Schranken hat, sondern allein durch die Natur der Vernunft und lediglich über ihre innere Einrichtung vorgelegt werden. Diese dem Anschein nach kühne Behauptung läfst sich hier, in Ansehnng einer Frage, bei der die Vernunft das gröfste Interesse hat, bestätigen (C. 723. M. I, 844.).

13. Es enthält allerdings etwas von der Welt unterschiedenes den Grund der Weltordnung und ihres Zusammenhanges nach allgemeinen Gesetzen. Denn die Welt ist eine Summe von Erscheinungen, es mufs also irgend ein transscendentaler, d. i. blofs dem reinen Verstande denkbarer Grund derselben seyn. Dafs dieses Wesen aber Subsianz, u. s. w. sei, hat gar keine Bedeutung; denn die Begriffe, Subsianz, u. s. w. können (wie schon Augustinus bemerkt, s. Accidenz, 4. *) gar nicht auf Gott, sondern) nur auf die Sinnenwelt angewandt werden. Aufser diesem Felde kann man nichts durch sie verstehen. Uebrigens darf man allerdings die-

ſes von der Welt unterſchiedene Weſen nach einer Analogie mit den Gegenſtänden der Erfahrung als Subſtrat der ſyſtematiſchen Einheit denken, welche ſich die Vernunft zum regulativen Princip ihrer Naturforſchung machen muſs. Wir können uns ſogar in dieſem Vernunftbegriff gewiſſe Anthropomorphismen ungeſcheut und ungetadelt erlauben, die dem gedachten regulativen Princip beförderlich ſind. Aber es iſt immer nur ein Vernunftbegriff, den wir bloſs relativ auf den ſyſtematiſchen Gebrauch der Vernunft in Anſehung der Dinge der Welt brauchen ſollen (C. 723. ff. M. I, 845.).

14. So können wir alſo doch, wird man fragen, einen einigen, weiſen und allgewaltigen Welturheber annehmen? Antwort: ohne allen Zweifel; und nicht allein können wir ihn annehmen, ſondern wir müſſen ſogar einen ſolchen Welturheber annehmen. Aber alsdann erweitern wir ja doch, wird man fortfahren zu fragen, unſere Erkenntniſs über das Feld möglicher Erfahrung hinaus? Antwort: Keinesweges. Denn wir haben nur etwas vorausgeſetzt, wovon wir gar keinen Begriff haben, was es an ſich ſelbſt ſei (einen bloſs transſcendentalen Gegenſtand), aber es uns nur mit den Eigenſchaften (nach der Analogie mit dem empiriſchen Begriff einer Intelligenz) gedacht, die nach den Bedingungen unſrer Vernunft den Grund einer ſolchen ſyſtematiſchen Einheit enthalten können. Dieſer Vernunftbegriff iſt alſo, wenn wir auf den Weltgebrauch unſrer Vernunft ſehen, ganz gegründet. Darum können wir aber nicht ſagen: wir wiſſen es, daſs ein Gott iſt, der die Welt nach Zwecken geſchaffen und eingerichtet hat, ſo gewiſs wir wiſſen, daſs Menſchen und wir ſelbſt leben, und nach Abſichten handeln; und dieſer Gott hat, ſo wie wir, Vernunft und freien Willen, nur in der gröſsten Vollkommenheit. Wenn

wir ſo ſprächen, ſo würden wir vergeſſen, daſs es lediglich ein Weſen iſt, das wir nicht anſchauen, ſondern das von uns nur in einem Vernunftbegriff gedacht wird, und wir würden dadurch auſser Stand geſetzt werden, dieſes Princip dem empiriſchen Vernunftgebrauch angemeſſen anzuwenden, weil wir dann von einem durch die Weltbetrachtung gar nicht beſtimmbaren Grunde ausgingen oder unſre Welterkenntniſs anfingen (C. 725. f. M. I, 846.).

15. Dieſer Vernunftbegriff eines höchſten Weſens war von der Vernunft zum Grunde gelegt, um in der vernünftigen Weltbetrachtung davon Gebrauch zu machen. Man darf auch zweckähnliche Anordnungen als Abſichten anſehen, aber es muſs uns einerlei ſeyn, zu ſagen: Gott hat es weislich ſo gewollt, oder, die Natur hat es alſo weislich geordnet; denn wir legen nur den Vernunftbegriff einer höchſten Intelligenz als ein Schema (eine Realiſirung, durch ein Object, das ſich die Vernunft denkt) des regulativen Princips zum Grunde, um nach der Analogie einer Cauſalbeſtimmung der Erſcheinungen ſie als ſyſtematiſch untereinander verknüpft anzuſehen (C. 726. ff. M. I, 847.).

16. Wir können daher die Welturſache gar wohl nach einem ſubtilern Anthropomorphismus, ohne welchen ſich gar nichts von ihr denken laſſen würde, als ein Weſen denken, das Verſtand, Wohlgefallen und Miſsfallen, ingleichem eine demſelben gemäſse Begierde und Willen u. ſ. w. hat; wir können demſelben aber auch unendliche Vollkommenheit beilegen, die alſo diejenige weit überſteigt, zu deren Annahme wir durch empiriſche Kenntniſs der Weltordnung berechtigt ſeyn können; denn das regulative Geſetz der ſyſtematiſchen Einheit will, daſs wir die Natur ſo ſtudiren ſollen, als ob allenthalben ins Unendliche ſyſte-

matiſche und zweckmäſsige Einheit, bei der gröſstmöglichen Mannigfaltigkeit, angetroffen würde. Wiewohl wir nehmlich nur wenig von dieſer Weltvollkommenheit ausſpähen, oder erreichen werden, ſo gehört es doch zur Geſetzgebung der Vernunft, ſie allerwärts zu ſuchen und zu vermuthen. Daher muſs es uns jederzeit vortheilhaft ſeyn, niemals aber kann es nachtheilig werden, nach dieſem Princip die Naturbetrachtung anzuſtellen. Alſo legen wir nicht das Daſeyn und etwa unſre Kenntniſs eines ſolchen Weſens, ſondern nur die Idee deſſelben zum Grunde, und leiten alſo eigentlich nichts von dieſem Weſen, ſondern bloſs von unſerm Vernunftbegriff deſſelben, d. i. von der Natur der Dinge, nach einem ſolchen Vernunftbegriff, ab. Auch ſcheint ein gewiſſes, obzwar unentwickeltes, Bewuſstſeyn des ächten Gebrauchs dieſes unſers Vernunftbegriffs die beſcheidene und billige Sprache der Philoſophen aller Zeiten veranlaſst zu haben. Denn ſie reden von der Weisheit und Vorſorge der Natur, und der göttlichen Weisheit, als gleichbedeutenden Ausdrücken, ja ziehen bei der bloſsen Speculation den erſtern Ausdruck vor (C. 728. f. M. I, 848.). S. auch Teleologie, 5.

17. So enthält die reine Vernunft nichts als regulative Principien, die ewige Widerſprüche und Streitigkeiten hervorbringen, wenn man ſie, wie die phyſikotheologiſchen Theiſten den Vernunftbegriff von Gott, für conſtitutive Principien hält (M. I, 349. C. 729.). S. auch den Art. Gott, 40. ff.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptſt. VII. Abſchn. S. 659. ff. — S. 704. ff. — S. 714. ff.

Deſſ. Crit. der Urtheilskr. II. Th. §. 72. f. S. 323. ff.

Deſſ. Prolegomenen, §. 57. f. S. 173. ff.

Theodicee,

theodicaea, *theodicée*. S. Leibnitz XI. Der Verfaſſer einer Theodicee willigt ein: daſs der Rechtshandel zwiſchen der höchſten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen ſie erhebt, vor dem Gerichtshofe der Vernunft anhängig gemacht werde; und macht ſich anheiſchig, den angeklagten Theil, als Sachwalter, durch förmliche Widerlegung aller Beſchwerden des Gegners zu vertreten; muſs folglich die Anklagen beleuchten und tilgen. Er darf aber die höchſte Weisheit Gottes nicht aus der Erfahrung an dieſer Welt beweiſen, weil dazu Allwiſſenheit erforderlich ſeyn würde (S. III, 386.). S. Leibnitz, XI. S. 861. ff.

2. Alle Theodicee ſoll eigentlich Auslegung der Natur ſeyn, ſofern Gott durch dieſelbe die Auslegung ſeines Willens kund thut. Nun iſt jede Auslegung des declarirten Willens eines Geſetzgebers entweder doctrinal oder authentiſch. Die erſte iſt diejenige, welche jenen Willen aus den Ausdrücken, deren ſich dieſer bedient hat, in Verbindung mit den ſonſt bekannten Abſichten des Geſetzgebers, herausvernünftelt; die zweite macht der Geſetzgeber ſelbſt (S. III, 402.).

3. Authentiſche Theodicee (*theodicaea authentica*, *theodicée authentique*) iſt hiernach: die bloſse Abfertigung aller Einwürfe wider die göttliche Weisheit, wenn ſie ein göttlicher Machtſpruch, oder (welches in dieſem Falle auf Eins hinausläuft) wenn ſie ein Ausſpruch derſelben Vernunft iſt, wodurch wir uns den Be-

griff von Gott als einem moraliſchen Weſen nothwendig und vor aller Erfahrung machen. Denn da wird Gott durch unſre Vernunft ſelbſt der Ausleger ſeines durch die Schöpfung verkündigten Willens; das iſt aber die Auslegung einer machthabenden praktiſchen Vernunft (S. III, 403.).

4. Eine ſolche authentiſche Auslegung, die als die unmittelbare Erklärung und Stimme Gottes angeſehen werden kann, durch die er dem Buchſtaben ſeiner Schöpfung einen Sinn giebt, findet man im Buche Hiob. Hiob wird als ein Mann vorgeſtellt, zu deſſen Lebensgenuſs ſich alles vereinigt hatte, was denſelben nur vollkommen machen konnte. Er war geſund, wohlhabend, frei, ein Gebieter über Andre, die er glücklich machen konnte, im Schooſse einer glücklichen Familie, unter geliebten Freunden, und mit ſich ſelbſt zufrieden in einem guten Gewiſſen. Ein ſchweres, über ihn zur Prüfung verhangtes, Schickſal entriſs ihm plötzlich alle dieſe Güter, das letzte ausgenommen, ein gutes Gewiſſen, welches uns kein äuſseres Verhängniſs rauben kann. Von der Betäubung über dieſen unerwarteten Umſturz allmählig zur Beſinnung gelangt, bricht er nun in Klagen über ſeinen Umſturz aus; worüber zwiſchen ihm und ſeinen vorgeblich ſich zum Tröſten einfindenden Freunden es bald zur Disputation kömmt, worin beide Theile, jeder nach ſeiner Denkungsart (vornehmlich aber nach ſeiner Lage) ſeine beſondere Theodicee aufſtellt, zur moraliſchen Erklärung jenes ſchlimmen Schickſals. Die Freunde Hiobs bekennen ſich zu der doctrinalen Theodicee (*theodicaea doctrinalis, theodicée doctrinale*), d. i. betrachten die Welt, als ein Werk Gottes, das als eine göttliche Bekanntmachung der Abſichten ſeines Willens angeſehen werden muſs. Allein hierin iſt

ſie für uns oft ein verſchloſſenes Buch; jederzeit aber iſt ſie dies, wenn es darauf angeſehen iſt, ſogar die Endabſicht Gottes (welche ſtets moraliſch iſt) aus ihr, obgleich einem Gegenſtande der Erfahrung, abzunehmen (S. III, 402.).

5. Die Freunde Hiobs erklären nun alle Uebel in der Welt aus der göttlichen Gerechtigkeit (ſ. Leibnitz XI, III.). Die Uebel in der Welt, behaupten ſie, ſind eben ſo viele Strafen für begangene Verbrechen, ob ſie wohl von Hiob keine zu nennen wuſsten. Sie glaubten *a priori* urtheilen zu können, er müſste deren welche auf ſich ruhen haben, weil er ſonſt nach der göttlichen Gerechtigkeit nicht unglücklich ſeyn könnte. Hiob dagegen, der mit Entrüſtung betheuert, daſs ihm ſein Gewiſſen ſeines ganzen Lebens halber keinen Vorwurf mache, übrigens aber Gott ſelbſt ihn zu einem gebrechlichen Geſchöpf gemacht habe, — erklärt ſich für das Syſtem des unbedingten göttlichen Rathſchluſſes. Ich ſetze meinen Fuſs auf ſeine Bahn, ſagt er (Hiob 23, 11—13.), und halte ſeinen Weg, und weiche nicht ab; und trete nicht von dem Gebot ſeiner Lippen; und bewahre die Rede ſeines Mundes mehr, denn ich ſchuldig bin. Er iſt einig, wer will ihm antworten? und er macht es, wie er will.

6. Es verdient bloſs der Charakter, in welchem beide Theile vernünfteln, unſere Aufmerkſamkeit; denn in dem ſelbſt, was ſie vernünfteln, oder übervernünfteln, iſt wenig Merkwürdiges. So ſpricht Hiob, wie wohl jedem Menſchen in deſſelben Lage zu Muthe ſeyn würde, und alſo wie er denkt, und wie ihm zu Muthe iſt; ſeine Freunde ſprechen dagegen, wie wenn ſie in Geheim von dem Mächtigern, über deſſen Sache ſie Recht ſprechen, und bei dem ſich durch ihr

Urtheil in Gunſt zu ſetzen, ihnen mehr am Herzen liegt als an der Wahrheit, behorcht würden. Sie zeigen alſo eine Tücke, Dinge zum Schein zu behaupten, von denen ſie doch geſtehen muſsten, daſs ſie ſie nicht einſahen, und heucheln eine Ueberzeugung, die ſie in der That nicht hatten. Dieſe Tücke ſticht gegen Hiobs gerade Freimüthigkeit, die ſich ſo weit von aller Schmeichelei entfernt, daſs ſie faſt an Vermeſſenheit grenzt, ſehr zum Vortheil des letztern ab. Wollt ihr Gott vertheidigen mit Unrecht, ſagt er (Hiob 13, 7.), und vor ihm Liſt brauchen? Wollt ihr ſeine Perſon anſehen? Wollt ihr Gott vertreten (V. 8.)? Er wird euch ſtrafen, wo ihr Perſon anſehet heimlich (V. 9.). — Kein Heuchler wird, in mir, vor ſeinen Richtſtuhl treten (V. 16.). (S. III, 405.).

7. Das letztere beſtätigt der Ausgang der Geſchichte wirklich; denn Gott würdigt Hiob, ihm die Weisheit ſeiner Schöpfung, vornehmlich von Seiten ihrer Unerforſchlichkeit, vor Augen zu ſtellen. Er zeigt ihm aus den in der Schöpfung begreiflichen Zwecken die Weisheit und gütige Vorſorge des Welturhebers, dann aber auch mit einem allgemeinen durch Güte und Weisheit angeordneten Plane nicht zuſammenſtimmende Dinge, wobei er aber doch die den weiſen Welturheber verkündigende Anordnung und Erhaltung des Ganzen beweiſet. Der Schluſs iſt dieſer: daſs Hiob das Unweiſe ſeines Abſprechens geſtehet, Gott aber über den Mangel der Gewiſſenhaftigkeit der Freunde Hiobs das Verdammungsurtheil ausſpricht. Alſo verdient die Ehrlichkeit, ſeine Zweifel unverhohlen zu geſtehen, vor dem Heucheln der Ueberzeugung bei dem religiöſen Schmeichler, im göttlichen Richterausſpruch den Vorzug (S. III, 406. f.).

8. Eine ſo befremdliche Auflöſung ſeiner Zweifel, nehmlich bloſs die Ueberführung von ſeiner Unwiſſenheit, wirkte einen Glauben in Hiob, der nur in die Seele eines Mannes kommen konnte, der mitten unter ſeinen lebhafteſten Zweifeln ſagte (XXVII, 5. 6.): bis an mein Ende will ich nicht weichen von meiner Frömmigkeit. Denn mit dieſer Geſinnung bewies er, daſs er nicht ſeine Moralität auf den Glauben, ſondern den Glauben auf die Moralität gründete; in welchem Falle dieſer, ſo ſchwach er auch ſeyn mag, doch allein von der Art iſt, welche eine Religion des guten Lebenswandels gründet (S. III, 447. f.).

9. Die Theodicee hat es, wie hier gezeigt worden, nicht ſowohl mit einer Aufgabe zum Vortheil der Wiſſenſchaft, als vielmehr mit einer Glaubensſache zu thun. Aus der authentiſchen Theodicee ſahen wir, daſs es in ſolchen Dingen darauf ankomme, ſeine Gedanken in der Ausſage nicht zu verfälſchen. So zeigt ſich auch hier die Nothwendigkeit der Aufrichtigkeit, als ein Haupterforderniſs in Glaubensſachen, mit der der Hang zur Falſchheit und Unlauterkeit, als das Hauptgebrechen in der menſchlichen Natur, immer im Widerſtreit iſt. S. Gewiſſen, 16. (S. III, 408.)

10. Man muſs leider die Aufrichtigkeit für die von der menſchlichen Natur am weiteſten entfernte Eigenſchaft halten. Und doch bekommen alle andern auf Grundſätzen beruhende Eigenſchaften durch ſie allein einen innern wahren Werth. Ein contemplativer Menſchenfeind (der keinem Menſchen Böſes wünſcht, wohl aber geneigt iſt, von ihnen alles Böſe zu glauben) kann nur zweifelhaft ſeyn, ob er die Menſchen haſſens- oder ob er ſie verachtenswürdig finden ſolle. Er findet ſie für die erſte Begegnung

qualificirt, wenn ſie vorſetzlich ſchaden, für die letztere aber, wenn ſie einen objectiv zu nichts guten an ſich aber böſen Hang haben. Das erſtere Böſe iſt die Feindſeligkeit (gelinder geſagt, Liebloſigkeit), das zweite iſt die Lügenhaftigkeit (Falſchheit, ſelbſt ohne alle Abſicht zu ſchaden). Die erſtere Neigung hat eine in gewiſſen Beziehungen erlaubte und wozu gute Abſicht, der zweite Hang aber iſt an ſich ſelbſt böſe und verwerflich. In der Beſchaffenheit des Menſchen von der erſten Art iſt Bosheit, das Böſe von der letztern Art iſt Nichtswürdigkeit (S. III, 413. f.)

11. In Herrn de Luc Briefen über die Gebirge, die Geſchichte der Erde und der Menſchen, ſtehet folgendes Reſultat ſeiner zum Theil anthropologiſchen Reiſe. De Luc ſuchte die Beſtätigung ſeiner Vorausſetzung der urſprünglichen Gutartigkeit unſrer Gattung von den Schweizergebirgen an bis zum Harze. Das Reſultat ſeiner Beobachtungen aber iſt: daſs der Menſch, was das Wohlwollen betrifft, gut genug ſei (kein Wunder! denn dieſes beruht auf eingepflanzter Neigung, wovon Gott der Urheber iſt); wenn ihm nur nicht ein ſchlimmer Hang zur feinen Betrügerei beiwohnt (welches auch nicht zu verwundern iſt; denn dieſe abzuhalten beruht auf dem Charakter, welchen der Menſch ſelber in ſich bilden muſs)! (S. III, 415. f.).

Kant. Ueber das Miſsl. aller phil. Verſ. in der Theodicee. Berl. Monatsſchr. Sept. 1791. S. 194. ff.

Theologie,

Gotteserkenntniſs, *theologia*, *théologie*. Die Erkenntniſs des Urweſens (C. 659.).

Urwesen (*ens originarium*) ist dasjenige Wesen, was die erste Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden kann, enthält, und eine Erkenntniss desselben ist die Beziehung unsrer Vernunftvorstellungen von einer solchen Bedingung auf einen Gegenstand, der sich ausser dem innern Sinne befindet oder nicht blos Gedanke ist (C. 391.)

2. Die Theologie kann ihrem Princip oder ihrer Quelle nach eingetheilt werden in die Theologie aus blosser Vernunft (*theologia rationalis*) oder aus der Offenbarung, geoffenbarte Theologie (*theologia revelata*). Die Offenbarungstheologie schöpft die Erkenntniss des Urwesens aus einer Offenbarung, und legt ihr gemeiniglich eine heilige Schrift zum Grunde. Gelehrsamkeit ist eigentlich nur der Inbegriff historischer Wissenschaften; folglich kann nur der Lehrer der geoffenbarten Theologie ein Gottesgelehrter heissen (p. 248. *). Die Vernunfttheologie denkt sich ihren Gegenstand (das Urwesen) entweder blos durch reine Vernunft, vermittelst lauter transscendentaler Begriffe (als das allervollkommenste Wesen oder das Wesen aller Wesen, *ens realissimum*, *ens entium*, oder durch einen Begriff, den sie aus der Natur (unsrer Seele) entlehnt (als die höchste Intelligenz). Die erstere heisst die transscendentale Theologie oder transscendentale Gotteserkenntniss (*theologia transscendentalis*); sie entsteht dadurch, dass die reine Vernunft die Idee von der absoluten Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt an die Hand giebt (C. 391.). Diese transscendentale Theologie, wenn sie ihren Zweck, Erkenntniss der obersten Bedingung aller Gegenstände des Denkens als eines eigenen Gegenstandes, erreichte, wäre ein Theil der Metaphysik, nehmlich

derjenige, welcher von dem Vernunftbegriff Gott und dem Gegenſtande, der dadurch gedacht wird, aus bloſsen Begriffen *a priori* handelt (C. 395. *). Allein dieſe transſcendentale Theologie gründet ſich auf einen bloſsen, aber der Vernunft eines ſinnlichen und durch Begriffe erkennenden Weſens nothwendig anhängenden, Schein, ſ. Ideal, Transſcendentales, u. Gott, 1. ff., 4. ff., 28. ff. u. 31. ff.

3. Diejenige Theologie, die ihren Gegenſtand durch einen Begriff aus der Natur (der Seele) entlehnt, heiſst die natürliche Theologie (*theologia naturalis*), ſ. Teleologie, Theismus u. Gott, 40. ff. (C. 659.).

4. Der, ſo allein eine transſcendentale Theologie einräumt, wird Deiſt genannt. Er giebt zu, daſs wir allenfalls das Daſeyn eines Urweſens durch bloſse Vernunft erkennen können, wovon aber unſer Begriff bloſs transſcendental ſei. Er nimmt nehmlich das Urweſen für ein ſolches Ding an, das alle Realität hat, die man aber nicht näher beſtimmen kann (C. 659.). Denn das Beiſpiel dazu müſste aus der Sinnenwelt entlehnt werden, in welchem Falle man es aber immer mit einem Gegenſtande der Sinne, nicht aber mit etwas ungleichartigem, zu thun haben würde. Denn man würde ihm z. B. Verſtand beilegen; wir haben aber gar keinen Begriff von einem Verſtande, als dem, der ſo iſt, wie der unſrige. Unſer Verſtand iſt nehmlich ein ſolcher, dem durch Sinne Anſchauungen müſſen gegeben werden, und der ſich damit beſchäftigt, ſie unter Regeln der Einheit des Bewuſstſeyns zu bringen. Aber alsdann würden die Elemente unſers Begriffs immer in der Erfahrung liegen. Der transſcendentale Theologe wird aber eben durch die Unzulänglichkeit der Erſcheinungen genöthigt, über die Er-

fahrung hinaus zu gehen, zum Begriff eines Wesens, was gar nicht von Erscheinungen abhängig, oder damit, als Bedingungen seiner Bestimmung, verflochten ist. Sondern wir aber den Verstand von der Sinnlichkeit ab, um einen reinen Verstand zu haben, so bleibt nichts als die blosse Form des Denkens ohne Anschauung übrig. Dadurch allein können wir aber nichts Bestimmtes, also keinen Gegenstand erkennen. Wir müssen uns zu dem Ende einen andern Verstand denken, der die Gegenstände anschauet, wovon wir aber nicht den mindesten Begriff haben. Eben das ist auch der Fall mit dem Willen. Denn den Begriff von einem Willen können wir nur aus unsrer innern Erfahrung ziehen, dabei aber aus der Abhängigkeit unsrer Zufriedenheit von Gegenständen, deren Existenz wir bedürfen (Pr. 171. ff). Der transscendentale Begriff von Gott ist also deistisch, d. i. die Vernunft giebt dadurch uns den Vernunftbegriff von Etwas an die Hand, worauf alle empirische Realität ihre höchste und nothwendige Einheit gründet (M. I, 828. C. 703). Daher berechtigt uns zwar das speculative Interesse der Vernunft, von dem Begriff von Gott auszugehen, aber nicht die Einsicht der Vernunft (M. I, 829. C. 703. f.).

5. Der, so neben der transscendentalen Theologie auch eine natürliche Theologie annimmt, wird Theist genannt, s. Theismus. Der Theist behauptet, die Vernunft sei im Stande, das Urwesen nach der Analogie mit der Natur näher zu bestimmen, nehmlich als ein Wesen, das durch Verstand und Freiheit den Urgrund aller Dinge in sich enthalte. Er stellt sich also unter dem Urwesen einen Welturheber vor (C. 659. M. I, 771.). S. Theismus u. Physikotheologie.

6. Die transſcendentale Theologie kann wieder in zwei verſchiedene Arten abgetheilt werden. Sie gedenkt entweder das Urweſen von einer Erfahrung überhaupt abzuleiten, ohne darüber etwas näher zu beſtimmen. Dieſe Art der transſcendentalen Theologie heiſst Kosmotheologie, und der Beweis, den ſie für das Daſeyn des Urweſens führt, der kosmologiſche, ſ. Gott, 30, b. u. 35. ff. Cosmologiſcher Beweis u. Cosmotheologie. Oder die transſcendentale Theologie glaubt durch bloſse Begriffe das Daſeyn des Urweſens zu erkennen. Es ſoll hier nicht die mindeſte Erfahrung in den Beweis gemiſcht werden, wäre es auch nur die Vorausſetzung der Erfahrung überhaupt. Aus dem bloſsen Begriff eines Gegenſtandes das Daſeyn deſſelben erkennen zu wollen, iſt freilich ein ganz ſonderbares Unternehmen, aber dennoch hat dieſer Beweis viel Freunde gefunden. Descartes ſelbſt, ſo ſkeptiſch er auch dachte, hat ihn vorzüglich in den Gang gebracht. Dieſe Art der transſcendentalen Theologie heiſst Ontotheologie, und der Beweis, den ſie für das Daſeyn des Urweſens führt, der ontologiſche (*argumentum ontologicum*, *argument ontologique*), ſ. Gott 30, c. u. 31. ff. Die Sophiſterei in dieſem Schluſſe iſt im Art. Beweis 3. aufgedeckt; er kommt auch niemals über die Schule hinaus in das gemeine Weſen, und kann auf den bloſsen geſunden Verſtand nicht den mindeſten Einfluſs haben (C. 660. M. I, 772.).

Kant ſelbſt hat ehemals (1763) einen Verſuch gemacht, dieſen Beweis auf eine bündigere Art vorzutragen, ehe er die Unſtatthaftigkeit deſſelben einſahe. (Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonſtration des Daſeyns Gottes, von M. Immanuel Kant, Königsberg 1763. 8. S. III, 145. ff.) Er meinte auch ſchon damals nicht, daſs die wichtigſte aller unſrer Erkenntniſſe: es iſt ein

Gott, ohne Beihülfe tiefer metaphyſiſcher Unterſuchungen wanke und in Gefahr ſei. Was er lieferte, ſollte nur der Beweisgrund zu einer Demonſtration ſeyn, ein mühſam geſammletes Baugerathe, um aus deſſen brauchbaren Stücken nach den Regeln der Dauerhaftigkeit und der Wohlgereimtheit das Gebäude zu vollführen. Dieſe Betrachtungen waren die Folge eines langen Nachdenkens, und ſollten nur die erſten Züge eines Hauptriſſes entwerfen, nach welchem (wie Kant damals meinte) ein Gebäude von nicht geringer Vortrefflichkeit könnte aufgeführt werden (S. III, 147. ff.).

I. Der Beweisgrund ſelbſt (S. III, 155.). Die Möglichkeit fällt weg, wenn kein Materiale (Datum) zu denken da iſt. Denn alsdann iſt nichts Denkliches gegeben, alles Mögliche aber iſt etwas, was gedacht werden kann, und dem die logiſche Beziehung (dem Satze des Widerſpruchs gemäſs) zukommt. Wenn nun alles Daſeyn aufgehoben wird, ſo iſt nichts ſchlechthin geſetzt, es iſt überhaupt gar nichts gegeben, und alle Möglichkeit fällt gänzlich weg (S. III, 169. f.). Wodurch alle Möglichkeit überhaupt aufgehoben wird, das iſt ſchlechterdings unmöglich. Mithin iſt ſchlechterdings unmöglich, daſs gar nichts exiſtire (S. III, 170.). Alle Möglichkeit iſt in irgend etwas Wirklichem gegeben, entweder in demſelben, als eine Beſtimmung des Wirklichen, oder durch daſſelbe als eine Folge des Wirklichen (S. III, 171.). Da nun etwas Wirkliches ſeyn muſs, weil ſonſt gar nichts möglich ſeyn würde, ſo exiſtirt dieſes Wirkliche auch abſolut nothwendiger Weiſe (S. III, 177.). Da aber die Data zu aller Möglichkeit in ihm anzutreffen ſeyn müſſen, ſo muſs es die höchſte Realität enthalten (S. III, 181.). Zu den Realitäten gehört aber auch Verſtand und Willen, alſo iſt dieſes abſolut Nothwendige ein Geiſt (S. III, 184.). Da es nun nothwendig iſt, ſo iſt es

auch ewig in seiner Dauer, u. s. w. Folglich ist ein Gott (S. III, 187.).

II. Kritik dieses Beweises. Dieser Beweis ist in seinem Gange ganz dogmatisch, und beruhet auf dem Satz, dass die Möglichkeit wegfällt ohne irgend eine Wirklichkeit, welche Data zu dem giebt, was möglich seyn soll. Denn damit etwas Denkbares oder Mögliches da sei, muss nicht allein kein Widerspruch in dem gedachten Begriff seyn, sondern es müssen auch Data zum Denken oder Merkmale des Begriffs da seyn, die aber nur das Wirkliche geben kann. Allein, so sehr es das Ansehen hat, als werde hier das Wirkliche aus dem Möglichen geschlossen, so ist das doch eine blosse Täuschung; denn wenn wir nun leugnen, dass etwas möglich sei? so können wir zugeben, dass das Mögliche ohne das Wirkliche nicht statt finden könne. Es muss dann erst aus dem Wirklichen gezeigt werden, dass etwas möglich sei; dann liegt aber doch immer etwas Wirkliches zum Grunde und der Beweis wird dann nicht mehr aus blossen Begriffen geführt, d. h. ist dann nicht mehr ontologisch oder transscendental. Uebrigens ist hier wieder nur die Rede von dem Logischmöglichen oder dem möglichen Begriff, mit welchem das mögliche Ding oder das Realmögliche verwechselt wird. Der Beweis sagt daher nichts weiter, als, soll etwas als möglich gedacht werden, so müssen Prädicate dazu vorhanden seyn, und diese müssen ihre Realität in der empirischen Anschauung finden, denn nur von etwas in der empirischen Anschauung Gegebenen können wir uns den Begriff machen, dass es da oder wirklich sei. Wenn aber nun hieraus gefolgert wird, dass darum etwas Nothwendiges existiren müsse, so sind wir wieder in dem unstatthaften kosmologischen und physikotheologischen Beweise. — Kant fiel folglich auf jenen Beweis, als er noch nicht den Unterschied zwi-

ſchen der Kategorie des Möglichen und dem möglichen Dinge kannte, und noch nicht wuſste, daſs nur das real möglich genannt werden kann, was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinkömmt. Aber es ſind doch in dieſer Schrift ſchon viele vortreffliche und richtige Vorſtellungen über Möglichkeit und Daſeyn.

7. Unſere Erkenntniſs von dem, was da iſt, heiſst theoretiſch; von dem, was da ſeyn ſoll, praktiſch, ſ. Praktiſch u. Theoretiſch (C. 661.).

8. Ein jedes in der Erfahrung gegebene Bedingte iſt zufällig, alſo kann die zu ihm gehörige Bedingung daraus nicht als ſchlechthinnothwendig erkannt werden. Soll alſo die abſolute Nothwendigkeit eines Dinges im theoretiſchen Erkenntniſſe erkannt werden, ſo könnte dieſes allein aus Begriffen *a priori* geſchehen, niemals aber als einer Urſache, in Beziehung auf ein Daſeyn, das durch Erfahrung gegeben iſt; denn eine ſolche Urſache iſt nur eine nöthige (reſpectiv nothwendige), an ſich ſelbſt aber und *a priori* willkührliche Vorausſetzung zum Vernunfterkenntniſs des Bedingten (C. 662. M. I, 776.). S. Speculativ.

9. Der Grundſatz: von dem, was geſchieht, dem Empiriſchzufälligen, als Wirkung, auf eine Urſache zu ſchlieſsen, iſt ein Princip der Naturerkenntniſs, aber nicht der ſpeculativen, d. i. es hat Gültigkeit für Gegenſtände der Erfahrung, aber nicht für Gegenſtände, oder ſolche Begriffe von Gegenſtänden, wozu man in keiner Erfahrung gelangen kann. Er iſt bloſs ein Grundſatz, der die Bedingung möglicher Erfahrung überhaupt enthält. Im ſpeculativen Erkenntniſs hingegen verliert

der Begriff einer Urſache eben ſo, wie der des Zufälligen, alle Bedeutung (C. 663. M. I, 778.).

10. Nun gehört es zum ſpeculativen Vernunftgebrauch, wenn man vom Daſeyn der Dinge, oder der Form, in der Welt auf eine Urſache auſser derſelben ſchlieſst; denn weder die Materie allein, noch eine Urſache auſser der Welt, ſind Gegenſtände der Erfahrung (M. I, 779. C. 663.). S. Phyſikotheologie.

11. Die transſcendentalen Fragen erlauben alſo nur transſcendentale Antworten, d. i. betrifft die Frage einen bloſs *a priori* denkbaren Gegenſtand, ſo kann ſie auch nur aus lauter Begriffen *a priori* ohne die mindeſte empiriſche Beimiſchung beantwortet werden. Nun iſt die Frage nach dem Urweſen in Beziehung auf das, was da iſt, offenbar ſynthetiſch und verlangt eine Erweiterung unſerer Erkenntniſs über alle Grenzen der Erfahrung hinaus. Die ſynthetiſche Erkenntniſs *a priori* iſt aber nur dadurch möglich, daſs ſie die formalen Bedingungen einer möglichen Erfahrung ausdrückt (ſ. ſynthetiſches Urtheil), und alle theoretiſche Grundſätze beziehen ſich lediglich auf Erſcheinungen; alſo wird auch durch transſcendentales Verfahren in Abſicht auf die Theologie einer bloſs ſpeculativen Vernunft nichts ausgerichtet (C. 665. f. M. I, 781.).

12. Wollte man aber lieber alle dieſe Beweiſe von der Unſtatthaftigkeit der bisherigen Beweiſe für das Daſeyn Gottes in Zweifel ziehen, als dieſe ſich rauben laſſen, ſo zeige man, wie man alle mögliche Erfahrung durch bloſse Vernunftbegriffe überfliegen will. Mit neuen Beweiſen, oder Ausbeſſerung alter Beweiſe, iſt hier nichts auszurichten. Denn man muſs ſich zuvor allge-

mein und aus der Natur des menſchlichen Verſtandes, ſammt aller übrigen Erkenntniſsquellen, darüber rechtfertigen, wie man es anfangen wolle, ſein Erkenntniſs ganz und gar *a priori* zu erweitern, und bis dahin zu erſtrecken, wo keine mögliche Erfahrung und kein Mittel hinreicht, irgend einem von uns ſelbſt ausgedachten Begriff ſeine objective Realität (d. i. daſs es auch einen ſolchen Gegenſtand gebe) zu verſichern (C. 666. f. M. I, 782). Der ſpeculative Gebrauch der Vernunft hat aber doch den groſsen Nutzen, daſs er die Erkenntniſs vom Urweſen berichtigt und reinigt. Allein reicht er nicht zu, zum Daſeyn eines oberſten Weſens zu gelangen, aber er reinigt den Begriff deſſelben von aller Beimiſchung empiriſcher Einſchränkungen, wenn die Erkenntniſs deſſelben aus der Moraltheologie geſchöpft wird (C. 667. f. M. I, 783.). Die transſcendentale Theologie bleibt demnach, aller ihrer Unzulänglichkeit ungeachtet, dennoch von einem wichtigen negativen Gebrauch, wenn ſie bloſs mit reinen Vernunftbegriffen zu thun hat. Sie iſt nehmlich eine beſtändige Cenſur unſrer Vernunft, und räumt alle atheiſtiſchen, deiſtiſchen und anthropomorphiſtiſchen Behauptungen aus dem Wege (M. I, 784. C. 668. f.). Das höchſte Weſen bleibt alſo für den bloſs ſpeculativen Gebrauch der Vernunft ein Begriff, deſſen objective Realität (daſs ein ſolches Weſen exiſtirt) auf dieſem Wege zwar nicht bewieſen, aber auch nicht widerlegt werden kann; der gereinigte Begriff eines höchſten Weſens aber, wenn ſein Daſeyn in der Moraltheologie bewieſen iſt, kann bloſs aus der transſcendentalen Theologie gezogen werden (M. I, 785. C. 669. f.) Die Einwürfe des Hume wider den Deismus ſind ſchwach, und treffen niemals etwas mehr als die Beweisthümer, nie aber den Satz der deiſtiſchen Behauptung ſelbſt (Pr. 173.).

S. übrigens Ethikotheologie u. Moraltheologie.

Kant. Crit. der reinen Vernunft, Elementarl, II. Th. II. Abth. I. Buch III. Abſchn. S. 391 — 395. * — II. Buch III. Hauptſt. VII. Abſchn. S. 659. ff. — S. 703. f.

Deſſ. Krit. der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptſt. S. 248. *)

Theoretiſch,

theoreticus, *théorétique*, *théorique*. S. Erkenntniſs, theoretiſche. Die eigentliche Bedeutung des Worts theoretiſch iſt betrachtend, ſpeculativ. So heiſst theoretiſche Erkenntniſs eine ſolche, die den Gegenſtand durch Betrachtung oder Speculation erkennt, und dadurch ſeine Beſchaffenheit beſtimmt. Eine Vorſtellung kann nehmlich auf zweierlei Art auf ihren Gegenſtand bezogen oder Erkenntniſs werden, entweder dieſen und ſeinen Begriff bloſs zu beſtimmen, oder ihn auch wirklich zu machen. Die erſte iſt theoretiſche, die andere praktiſche Erkenntniſs der Vernunft (C. IX.). Die theoretiſche Erkenntniſs iſt alſo eine ſolche, wodurch ich erkenne, was da iſt (C. 661.)

2. Der theoretiſche Gebrauch der Vernunft beſteht in einem ſolchen Gebrauch derſelben, durch den ich *a priori*, als nothwendig, erkenne, was da iſt (C. 661.). Theoretiſche Geſetzgebung, ſ. Gebiet, 3. ff. Theoretiſch (*theoretice*) erwegen wir alſo etwas, indem wir bloſs das vor Augen haben, was einem Dinge zukömmt. So erwegen wir die Vollkommenheit, als Vernunftweſen (*perfectio noumenon*), theoretiſch, oder in theoretiſcher Bedeutung, wenn wir ſie als etwas be-

trachten, das da iſt, und dem etwas (Prädicate) zukömmt (S. III, §. 9. *).

Theoretiſche Philoſophie, ſ. Philoſophie, theoretiſche und Praktiſch, 2.

Theoretiſches Princip, ſ. Geſchicklichkeit, 4.

Theoſophie,

ſ. Dämonologie, 5. u. Teleologie, 10.

Thetik,

thetica. Die Thetik iſt ein jeder Inbegriff dogmatiſcher Lehren (C. 448.). So iſt ein Inbegriff der dogmatiſchen Lehren der Theologie eine theologiſche Thetik, beſſer eine Thetik der Theologie oder thetiſche Theologie; eben ſo kann man auch ſagen eine Thetik der Philoſophie oder thetiſche Philoſophie. Das Wort iſt griechiſch und heiſst eine Wiſſenſchaft, welche ſetzt, feſtſetzt, beſtimmt.

Theurgie,

theurgia, théurgie. Ein ſchwärmeriſcher Wahn, von andern überſinnlichen Weſen Gefühl und auf ſie wiederum Einfluſs haben zu können (U. 440.).

Tod,

mors, mort. Derjenige Zuſtand des Thieres, da es für jede Empfindung völlig unempfänglich iſt, heiſst der Tod. Er iſt der phyſiſche Tod, wenn das Thier für jede Empfindung durch äuſsere und innere Sinne völlig unempfänglich iſt; hingegen

der ſittliche Tod, wenn der Menſch ohne alles moraliſche Gefühl iſt. Wenn die phyſiſche Lebenskraft keinen Reiz mehr auf das phyſiſche Gefühl bewirken kann, ſo löſet ſich die Thierheit nach chemiſchen Geſetzen in bloſse unorganiſche Materie auf und vermiſcht ſich unwiederbringlich mit der Maſſe anderer lebloſen Naturdinge; dies iſt der phyſiſche Tod. Eben ſo wenn die ſittliche Lebenskraft keinen Reiz auf das ſittliche Gefühl bewirken könnte, ſo würde ſich die Menſchheit (gleichſam nach chemiſchen Geſetzen) in die bloſse Thierheit auflöſen und mit der Maſſe anderer Naturweſen unwiederbringlich vermiſcht werden; dies würde der ſittliche Tod ſeyn. Allein ohne alles moraliſche Gefühl iſt kein Menſch (T. 37).

2. Zu den vollkommenen Pflichten gegen ſich ſelbſt, als ein animaliſches Weſen, gehört auch, wenn gleich nicht als die vornehmſte, — denn es giebt Pflichten, welche noch höher ſind, z. B. nicht zu lügen, — doch als die erſte Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, in der Qualität ſeiner Thierheit, die Selbſterhaltung in ſeiner animaliſchen Natur. Das Widerſpiel dieſer Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, als ein animaliſches Weſen, iſt der willkührliche phyſiſche Tod, welcher wiederum als total oder bloſs partial gedacht werden kann. Dieſer phyſiſche Tod heiſst die Entleibung (*autochiria, homicide de soi-même*). Die totale Entleibung heiſst die Selbſtentleibung (*ſuicidium, ſuicide*); die partiale Entleibung heiſst die Entgliederung, Verſtümmelung, welche letzte wiederum in die materiale und formale kann eingetheilt werden. Die materiale Verſtümmelung iſt, wenn man ſich ſelbſt gewiſſer integrirenden Theile (als Organe) beraubt; die formale Verſtümmelung iſt, wenn man ſich (auf immer oder auf einige Zeit) des Vermögens des

phyſiſchen (und hiemit indirect auch des moraliſchen) Gebrauchs ſeiner Krafte beraubt (T. 70, f.). S. Selbſtmord.

3. Die Handlung, durch welche ein Menſch den phyſiſchen Tod des andern verurſacht, heiſst die Tödtung des letztern (*homicidium*, *homicide*). Die Tödtung eines Menſchen, wenn ſie Abſicht war, und doch wider das Geſetz geſchah, oder auch aus geſetzwidrigen Handlungen erfolgte, und alſo ſtrafbar iſt, heiſst Mord (*homicidium doloſum*, *homicide volontaire*, *meurtre*). Wenn im Duell der phyſiſche Tod des Duellanten erfolgt, ſo iſt das Tödtung, nicht Mord; es habe denn der eine der Duellanten wirklich die Abſicht gehabt, den andern zu tödten; denn der Kampf geſchieht mit beiderſeitiger Einwilligung, und die Tödtung ungern (K. 205.). S. Strafe u. Böſes, 1.

4. Der Tod einer geſunden Philoſophie iſt derjenige Zuſtand der Philoſophie, da gar keine Erkenntniſs durch Begriffe mehr möglich iſt. Dies iſt der Fall, wenn man ſich einer ſkeptiſchen Hoffnungsloſigkeit überläſst, d. i. ſich vorſtellt, es gebe gar keine philoſophiſche Erkenntniſs, ſondern alles ſei zweifelhaft. Es iſt aber auch der Fall, wenn man einen dogmatiſchen Trotz annimmt und den Kopf ſteif auf gewiſſe Behauptungen ſetzt, ohne den Gründen des Gegentheils Gehör und Gerechtigkeit wiederfahren zu laſſen. In beiden Fällen verſperrt man ſich ſelbſt den Weg zur Erkenntniſs. Der erſtere Fall kann allenfalls noch die Euthanaſie, d. i. ein glücklicher Tod der reinen Vernunft genannt werden, weil ſie von dem Widerſtreit ihrer Geſetze bei dem Skepticismus nicht ſo beunruhigt wird, als bei dem Dogmatismus (C. 434.).

Ton,

tonus, *ton*, ſ. Muſik, Kunſt ſchöne m. und Farbenkunſt, 2. ff. Jeder Ausdruck der Sprache hat im Zuſammenhange einen dem Sinne deſſelben angemeſſenen Ton, dieſer bezeichnet mehr oder weniger einen Affect des Sprechenden und bringt dieſen Affect auch gegenſeitig im Hörenden hervor, wodurch denn in demſelben die in der Sprache mit ſolchem Tone ausgedrückte Idee erregt wird. Daſs übrigens bei den Tönen die proportionirte Stimmung der Empfindungen auf dem Verhältniſs der Zahl der Luftbebungen in derſelben Zeit beruht, findet man im Art. Farbenkunſt, 2. ff. (U. 219.).

Tonſpiel,

ſ. Muſik, 3. und Spiel.

Topik,

topica, *topique*. Die logiſche Topik iſt ein Fachwerk für allgemeine Begriffe, Gemeinplätze (logiſche Oerter, *loci topici*, *topiques*) genannt, welches durch Claſſeneintheilung (z. B. wie weit man in einer Bibliothek die Bücher in Schränke mit verſchiedenen Aufſchriften vertheilt) die Erinnerung erleichtert (A. 25.). Die transſcendentale Topik iſt die Beurtheilung der Stelle (z. B. ob ihn der reine Verſtand denkt, oder die Sinnlichkeit in der Erſcheinung giebt), die jedem Begriff nach Verſchiedenheit ſeines Gebrauchs zukömmt, welche Stelle ſein transſcendentaler Ort heiſst, und

die Anweiſung nach Regeln, dieſen Ort allen Begriffen zu beſtimmen (C. 324.). Sie iſt eine Lehre, die vor Erſchleichung des reinen Verſtandes und daraus entſpringenden Blendwerken gründlich bewahren würde. Man kann einen jeden Begriff einen logiſchen Ort für die Erkenntniſſe nennen, die unter ihn gehören. Ariſtoteles hat eine logiſche Topik geſchrieben, eine ausführliche transſcendentale Topik fehlt uns noch, ſ. Ort, 2., Logiſch und Reflexion, 9.

Totalität,

Allgemeinheit, Allheit, Ganzes, *univerſalitas*, *univerſitas*, *totalité*. Eine der drei Kategorien der Quantität (C. 106. Pr. 80.). Sie iſt nichts anders als die Vielheit als Einheit betrachtet (C. 111.). Ein jedes Ding in der Welt iſt ein Ganzes, d. h. enthält eine Vielheit, die in dem Begriff des Dinges als eine Einheit betrachtet wird. Dieſe Einheit kann dann wieder zu der Vielheit eines andern Dinges gehören und mit derſelben wieder ein Ganzes ausmachen. Bei dem mathematiſchen Ganzen, wobei von aller Qualität abſtrahirt wird, iſt dieſes am deutlichſten. So hat z. B. ein Fuſs Totalität, oder er iſt ein Ganzes, das aus einer Vielheit (zehn Zoll nach dem Decimalmaaſs) beſtehet, welche in dem Fuſs als eine Einheit (Fuſs genannt) betrachtet wird. Dieſer Fuſs macht nun wieder mit den übrigen in der Vielheit (den übrigen neun Füſsen) der Ruthe ein Ganzes aus, in dem ſie die Einheit oder das Maaſs iſt. Dieſe Quantität kömmt alſo jedem Dinge, als einer Gröſse zu, und es kann in der Natur nichts geben, was nicht für ſich ein Ganzes wäre, ob es wohl in Beziehung auf etwas anderes ein Theil ſeyn mag. Jede Einheit iſt ein Ganzes, d. i. die Einheit irgend einer Viel-

heit; jede Vielheit ist ein Ganzes, d. i. sie muss als Einheit gedacht werden. Aber auch jede Realität ist ein Ganzes, denn sie ist zugleich eine intensive Gröfse, und auch diese ist eine Vielheit (von Graden), die als eine Einheit, d. i. ein Ganzes gedacht werden muss.

2. Der Quantität nach sind alle Urtheile entweder

a) allgemeine, oder

b) besondere, oder

c) einzelne.

Das allgemeine Urtheil ist ein solches, durch welches das Subject von dem Begriff des Prädicats ganz eingeschlossen wird. Es wird in diesem Urtheile die Sphäre eines Begriffs (im Subject) ganz innerhalb der Sphäre eines andern (im Prädicat) beschlossen. Das Prädicat gilt nehmlich hier vom Subject ohne Ausnahme, z. B. alle Menschen sind sterblich, denn es giebt keinen physisch unsterblichen Menschen (L. 157. f.).

Wenn man nun hierzu noch das nimmt, was im Art. Function, 6. u. 7. zu finden ist, so wird man zugeben, dass ein Urtheil, seiner Quantität nach, aussage: wie weit die Sphäre eines Begriffs in Ansehung eines andern Begriffs reiche. S. Gröfse, 3. Urtheile, welche ausdrücken, dass ein solcher Begriff, der gar keine Sphäre hat, blofs als Theil unter die Sphäre eines andern beschlossen ist, heifsen einzelne Urtheile; solche, welche aussagen, dass ein Theil der Sphäre *)

*) Diese Worte sind L. 158. ausgelassen.

es einen Begriffs unter die Sphäre des andern beſchloſſen iſt, heiſsen beſondere. Beide Arten der Urtheile beſchlieſsen alſo entweder einen Begriff oder einen Theil der Sphäre eines Begriffs unter die Sphäre eines andern, ohne im geringſten das darunter Beſchloſſene als ein Ganzes zu beſtimmen. Aber nicht ſo das allgemeine Urtheil. Dieſes, z. B. alle Menſchen ſind ſterblich, beſchlieſst zwar, wie das beſondere Urtheil, eine Sphäre, z. B. Menſchen, nehmlich nicht einen, ſondern mehrere, unter die Sphäre eines Prädicats, z. B. ſterblich, welches auſser den Menſchen auch alle übrigen Thiere ſind. Allein wie iſt die erſtere Sphäre beſchaffen? Der Begriff im Subject, z. B. Menſchen, iſt durch das Wort: alle, ſo beſtimmt, als wäre es nun ein Begriff, der gar keine Sphäre hätte; denn es geht auſser dem, was er enthält, nichts mehr drunter, er ſchlieſst die Menſchen nun nicht mehr, als unter ihm, ſondern als in ihm enthalten, ein. Das allgemeine Urtheil beſchlieſst alſo die Sphäre des Begriffs im Subject, gleich als wäre es ein einzelnes Ding, unter die Sphäre des Prädicats. Es geſchehen hier alſo drei Acte:

a) das Beſchlieſsen einer unbeſtimmten Sphäre eines Begriffs, gleich als einer bloſsen Theilſphäre, d. i. einer Vielheit, unter die Sphäre eines andern Begriffs, oder das Fällen eines beſondern Urtheils;

b) das Beſchlieſsen eines bloſsen Begriffs, als eines einzelnen Dinges, oder einer Einheit, unter die Sphäre eines andern Begriffs, oder das Fällen eines einzelnen Urtheils; und

c. das Beſchlieſsen der Sphäre eines Begriffs, als ſei ſie einzelnes Ding, oder der Vielheit als Einheit, d. i. der Allheit, unter die Sphäre eines andern Begriffs. Dieſer letz-

te Act ist eigentlich der Uract des Verstandes in dieser Art von Urtheilen, und ist nichts weiter als die Vorstellung von der Bestimmung der an sich unbestimmten Sphäre eines Begriffs, d. i. eines Vielen, auf eine solche Art durch einen andern Begriff, dass dieses Viele dadurch zugleich als ein solcher Begriff betrachtet werde, unter den nichts weiter gehört, d. i. der keine Sphäre weiter hat, oder als ein Ganzes. Ein Ganzes ist nehmlich nichts anders als ein Vieles, zu dem in so fern nichts mehr gehört, dass es für sich als Eins, und nicht als etwas blos zu einem andern Vielen gehöriges betrachtet werden kann. Das Hervorbringen dieser Vorstellung ist der Hauptact in den allgemeinen Urtheilen. So wie also das besondere Urtheil den Begriff der Vielheit hervorbringt, indem dadurch ausgesagt wird, dass ein Theil der Sphäre eines Begriffs unter der Sphäre eines andern begriffen sei; so wie das einzelne Urtheil den Begriff der Einheit zu denken möglich macht: so erzeugt das allgemeine Urtheil die Vorstellung der Totalität oder Allheit, indem es eigentlich aussagt: die Menschen sind alle sterblich, welches einerlei ist mit dem: die Totalität der Menschen ist sterblich, oder die Menschen, als ein Ganzes, sind sterblich, oder alle Menschen sind sterblich. Das Denken des: sind alle, oder der Totalität, ist bei dem allgemeinen Urtheil eben so die Hauptsache, als bei dem besondern das: sind viele, in dem Urtheile: von den Menschen sind viele gut; oder bei dem einzelnen das: als einzelnes Ding, z. B. Cajus, als einzelnes Ding, ist gross.

3. Es würde uns also in der That die Function allgemeine Urtheile zu bilden gänzlich fehlen, wenn unser Verstand nicht die Anlage hätte, sich ein Ganzes, d. i. Vieles als Eins vorzustellen, und dadurch die Sphäre eines Begriffs als vollendet zu denken, und in dieser Vollen-

dung in die Sphäre eines andern Begriffs zu ſetzen, und ſich z. B. die Menſchen, die der Verſtand ſich als viele denkt, zugleich auch ſo zu denken, daſs es auſser dieſen vielen weiter keine mehr geben kann, die nicht mit unter dieſen vielen gedacht würden, ſo daſs ſie nun als ein Vollendetes, als das Ganze der Menſchen, als die Totalität derſelben gedacht, und in dieſer Totalität unter die Claſſe der Sterblichen geſetzt werden. Geſetzt nun, wir hätten in unſerm Verſtande die Möglichkeit zu dieſem Act des Denkens nicht, ſo hätten wir auch nicht den Begriff der Totalität, der Allgemeinheit, der Allheit, des Ganzen, welches der Begriff iſt, in welchem dieſer beſondere Act des Verſtandes Begriffe zu verknüpfen gedacht wird, und ſo wäre auch die Vorſtellung von allen Menſchen und damit das allgemeine Urtheil nicht möglich. Uebrigens muſs ein Begriff, der, wie dieſer, eine allgemeine und nothwendige Function zu urtheilen möglich macht, ſelbſt allgemein und nothwendig, d. h. *a priori* ſeyn.

4. Bis jetzt haben wir bloſs von dem Urſprung und logiſchen Gebrauch des Begriffs der Totalität geredet. Soll aber der Gebrauch dieſes Begriffs real ſeyn, d. h. ſoll er nicht von Begriffen und ihrer Sphäre, ſondern von Dingen und ihrer Allheit gebraucht werden: ſo bedarf er eines transſcendentalen Schemas; dies iſt aber eben die Vorſtellung, die wir Zahl nennen, ſ. Gröſse, 5. Die Vorſtellung nehmlich, daſs ich ein Vielfaches der Einheit durchzählen kann, bis ich damit ſo zu Ende bin, daſs ich weiter keine ſolcher Einheiten noch hinzuzuſetzen habe, iſt die Totalität in der Erſcheinung oder die Allheit als ſinnlicher Gegenſtand, (*univerſitas phaenomenon*). Sie iſt die Totalität der Dinge, nicht, wie die logiſche Allgemeinheit (*univerſalitas*), oder die reine Kategorie,

oder der transſcendentale Stammbegriff des reinen Verſtandes, wenn man von allem Sinnlichen abſtrahirt, wodurch dann kein Realganzes denkbar iſt, die bloſse Totalität der Sphäre eines Begriffs oder die vollendete Gröſse des Umfangs in Beziehung auf die Bedingung im Prädicat (C. 379.). Die Totalität oder Allheit iſt demnach eine Kategorie, und jeder Gegenſtand muſs von uns als ein Totum oder Ganzes gedacht werden. Die Totalität iſt folglich entweder die der Sphäre des Begriffs, und heiſst die logiſche, oder formale (Allgemeinheit des Begriffs), oder die eines ſinnlichen Gegenſtandes und heiſst die phyſiſche (Allheit der Erſcheinung) im Gegenſatze gegen die metaphyſiſche (Allheit des Gleichartigen), welche die logiſche Kategorie in Verbindung mit ihrem Schema oder ein Ganzes von Einheiten iſt. Dieſes letztere läſst ſich conſtruiren und kann daher auch die mathematiſche Allheit genannt werden; ſie iſt nehmlich immer eine beſtimmte Zahl. So ſind zehn Einheiten eine ſolche Vielheit, die man als Einheit oder Ganzes einen Zehner nennt. Man kann das Allgemeine von Begriffen oder das logiſche auch das Analytiſch-Allgemeine, und das Allgemeine oder vielmehr das All der Anſchauung eines Ganzen, als eines ſolchen, auch das Synthetiſch-Allgemeine nennen, ſ. Verſtand.

5. In den allgemeinen Urtheilen gilt alſo das Bejahen, Verneinen oder Limitiren allgemein, eben ſo wie in den einzelnen Urtheilen; indem in den erſtern das Prädicat derſelben auf alles deſſen, was unter dem Begriff des Subjects enthalten iſt, gezogen oder verneint wird oder die Begränzung davon ausſagt, in dem letztern aber der Begriff im Subject gar keinen Umfang hat und folglich das Prädicat von demſelben

ohne Ausnahme gilt (C. 96.), ſ. Function, 18. Dieſe Allgemeinheit nun iſt entweder eine wahre und ſtrenge, abſolute und unbeſchränkte, oder ſie iſt nur eine angenommene und comparative, bedingte und empiriſche. Die erſtere iſt das Kennzeichen, daſs eine Erkenntniſs *a priori* iſt, ſ. *A priori*, 14. f., Kategorie 28. u. Allgemeingültig, auch Uebertretung u. Gut. höchſtes, 4. b. Vom Intereſſe der Allgemeinheit ſ. Gleichartigkeit, 5, *a*. Von der abſoluten Totalität ſ. Vernunftbegriff.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. I. Hauptſt. III. Abſchn. §. 10. S. 106. — §. 11. S. 111. — II. Abth. I. Buch. II. Abſchn. S. 379.

Deſſ. Logik. §. 21. S. 157. f.

Trägheit,

inertia, *inertie*. Die Trägheit der Materie iſt das bloſse Unvermögen derſelben, ſich von ſelbſt zu bewegen (N. 133.). Dieſes Unvermögen beruhet gar nicht auf Erfahrung, ſondern auf dem Geſetz der Mechanik, daſs alle Veränderung der Materie eine äuſsere Urſache habe, d. h. daſs ein jeder Körper in ſeinem Zuſtande der Ruhe oder Bewegung beharret, in derſelben Richtung und mit derſelben Geſchwindigkeit, wenn er nicht von einer äuſsern Urſache zur Verlaſſung dieſes Zuſtandes genöthigt wird. Dies bemerken wir freilich auch allemal, wenn ein ruhender Körper in Bewegung geſetzt, oder wenn die Richtung oder Geſchwindigkeit eines bewegten Körpers verändert werden ſoll. Denn wir werden gewahr, daſs dies nur immer durch eine Urſache, welche Bewegung hervorzubringen oder zu ändern ſtrebt, und zwar eine äuſsere Ur-

ſache, d. i. eine ſolche, welche ſich auch im Raume befindet, d. i. Materie oder Körper iſt, geſchieht, ſ. Bewegung, VIII, 2. S. 627., Aufgabe, 10. b. Allein aus der Erfahrung läſst ſich die Nothwendigkeit und Allgemeinheit dieſer Trägheit der Materie nicht herleiten, und darauf beruhet doch die Möglichkeit einer eigentlichen Naturwiſſenſchaft ganz und gar (N. 119. 121. 129.).

2. Alle Veränderung hat eine Urſache (ſ. Analogie der Urſache und Wirkung); es iſt alſo nur zu beweiſen, daſs die Urſache der Veränderung der Materie nicht in der Materie ſelbſt, ſondern jederzeit in einer äuſsern Urſache liege. Die Materie, als bloſser Gegenſtand äuſserer Sinne (des Sehens, Fühlens u. ſ. w.) hat keine andern Beſtimmungen (es können ihr keine andern Prädicate beigelegt werden), als die der äuſsern Verhältniſſe im Raume, und erleidet alſo auch bloſs durch Bewegung Veränderungen. In Anſehung dieſer Veränderungen, als Wechſels einer Bewegung mit einer andern, oder derſelben mit der Ruhe, und umgekehrt, muſs eine Urſache derſelben angetroffen werden, (weil nehmlich alle Veränderung eine Urſache haben muſs). Dieſe Urſache aber kann nicht innerlich ſeyn, d. i. in der Veränderung erleidenden Materie ſelbſt liegen, denn die Materie hat keine ſchlechthin innere Beſtimmung (d. i. keine ſolche, die ihr an und für ſich ſelbſt, ohne alle Beziehung auf etwas Aeuſseres, oder die nicht äuſseres Verhältniſs wäre, zukäme) und Beſtimmungsgründe (d. i. ſolche, die nicht in Raumesverhältniſſen lägen, ſondern in der Materie ſelbſt); denn ſonſt müſste ſie im innern Sinn (weil wir keine anderen inneren oder nicht äuſseren Beſtimmungen kennen als ſolche, die im innern ſind, z. B. Gedanken) und folglich nicht Materie, ſeyn. Alſo iſt alle Verän-

rung einer Materie auf äuſsere (nicht in ihr, d. i. in einem innern Sinn liegende) Urſache gegründet, d. i. jeder Körper (jedes materielle Ding) beharret in ſeinem Zuſtande der Ruhe und Bewegung, u. ſ. w. ſ. Bewegung, VIII, 2. S. 627.

3. Die Vorſtellung von Trägheit iſt alſo zwar der Satz des zureichenden Grundes auf die Veränderung des Zuſtandes der Körper angewandt, aber nicht um eine Erfahrung zu erklären, ſondern um ein Geſetz der Erfahrung zu begründen, nach welchem es unmöglich iſt, daſs ein bloſser Körper ſich ſelbſt bewegen könne; denn der zureichende Grund der Veränderung könnte ja vielleicht in der Materie ſelbſt liegen, und dann wäre ſie nicht träge. Eine materielle Subſtanz, die ſich ſelbſt zur Bewegung oder Ruhe, als Veränderungen ihres Zuſtandes, beſtimmen könnte, würde leben, d. i. es würde mit ihr noch ein anderes Princip des Wirkens, Vorſtellungen in einem innern Sinn (wie beim Thier), verbunden ſeyn; dann läge aber doch wieder das Leben nicht in der Materie, ſondern in dieſem heterogenen Princip, ſ. Leben, 2. Alſo iſt alle Materie als ſolche leblos oder träge. Die Trägheit der Materie iſt alſo nicht bloſs ein aus der Erfahrung hergenommenes Merkmal, ſondern eine ſolche nothwendige Beſtimmung derſelben, ohne welche ſie nicht bloſse, ſondern beſeelte Materie ſeyn würde (N. 120.). S. Bewegung, VIII, 2. S. 627. f.).

4. Die Benennung der Trägheitskraft (*vis inertiae* *), *force d' inertie*) muſs alſo aus der Naturwiſſenſchaft, inſofern ſie von der Materie handelt, gänzlich weggeſchafft werden. So häufig

*) Auch Newton billigte dieſe Benennung. *Princip. Defin.* 3.

auch dieſer Name gebraucht worden iſt, und noch gebraucht wird, ſo liegt doch im Ausdrucke ſelbſt ein Widerſpruch; denn Trägheit iſt das Nichtvorhandenſeyn einer Kraft ſich ſelbſt zu bewegen und kann alſo keine Kraft ſeyn. Durch die Benennung der Trägheitskraft würde auch das Geſetz der Trägheit, d. i. daſs die Materie an ſich als ſolche leblos iſt, leicht mit dem Geſetze der Gegenwirkung in jeder mitgetheilten Bewegung, d. i. daſs in aller Mittheilung der Bewegung Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich ſind, ſ. Gegenwirkung, leicht verwechſelt werden können. Hauptſächlich aber iſt der Ausdruck Trägheitskraft darum verwerflich, weil er die irrige Vorſtellung von einer Aufzehrung der Bewegung in der Welt erhalten und beſtarken würde (N. 132.).

5. Man iſt nehmlich auf dieſe vermeinte Kraft der Trägheit dadurch gekommen, weil diejenige Kraft, die eine Aenderung des Zuſtandes bewirkt, durch dieſe Aenderung gleichſam zu verſchwinden, oder verlohren zu gehen ſcheint; daher man ſich vorgeſtellt hat, die Trägheit des Körpers ſei eine entgegengeſetzte Kraft, die ſie aufzehre, ſ. Gegenwirkung, 9. Allein, man iſt gar nicht genöthigt, ſo etwas anzunehmen, ſobald man ſich nur überzeugt, daſs die wirkende Kraft eines Körpers, die auf die Aenderung des Zuſtandes eines andern verwandt wird, nur durch die Gegenwirkung des letztern vermittelſt ſeiner Bewegung im abſoluten Raum Widerſtand leidet, ſ. Gegenwirkung, 2. ff.

6. Descartes lehrte (*Princip. Philoſ. P. II.* §. 43.): was ruhe, habe eine Kraft zu ruhen, u. ſ. w. Er behauptet aber damit, daſs da eine Kraft ſei, wo doch gar keine iſt, und leitet auch davon den Widerſtand her, wodurch er eben das Geſetz der Trägheit mit dem der Gegenwir-

kung verwechſelt. Die Trägheit bedeutet nicht ein poſitives Beſtreben der Materie, ihren Zuſtand zu erhalten, ſondern ein Unvermögen derſelben, ihren Zuſtand von ſelbſt zu verlaſſen (N. 121.).

7. Newton (*Princip. L. I. Defin.* 3. *Axiomata ſ. leges motus: Lex. I.*) läſst das Wort Kraft weg. Er drückt ſich darüber ſo aus, wie ſich Descartes vorher (*l. c.* §. 37.) ausgedrückt hatte: ein jeder Körper beharret in ſeinem Zuſtande der Ruhe oder Bewegung gleichförmig und in derſelben Richtung, wenn er nicht durch eingedrückte Kräfte genöthigt wird, dieſen Zuſtand zu verlaſſen. Wolf (*Coſmologia, Sect. II, cap. IV.* §. 309.) ſetzte noch hinzu: und in derſelben Geſchwindigkeit, und ſagt ſtatt eingedrückte Kräfte, eine äuſsere Urſache (N. 119.).

8. Dieſer Satz iſt ſeitdem unter dem Namen des Geſetzes der Trägheit (*lex inertiae, loi d' inertie*) eines der erſten Grundgeſetze der Mechanik geworden. Kant hat es als das zweite aufgeſtellt. Ihm zu Folge wird eine äuſsere, d. i. in einem andern Körper liegende, Urſache erfordert, ruhende Körper zu bewegen, die Richtung und Geſchwindigkeit der bewegten Körper zu ändern, und ſie zur Ruhe zu bringen; ſobald aber dieſe Urſache zu wirken aufhört, bleibt der Körper in dem letzten Zuſtande, in den ſie ihn verſetzt hatte, d. h. er behält die letzte Geſchwindigkeit, und ſetzt mit derſelben ſeine Bewegung nach der letzten Richtung gleichförmig und geradlinigt fort, oder bleibt in Ruhe, bis eine andere äuſsere Urſache dieſes ändert. Dies zeigt nun auch die Erfahrung; denn wenn z. B. die äuſsern Urſachen, die einen Körper in der krummen Linie NM (Fig. 64.) erhielten, in M plötzlich aufhören zu wirken, ſo fliegt derſelbe mit

der Geſchwindigkeit, die er in M hatte, nach der Richtung des letzten Theilchens der Curve, d. i. nach der Tangente MT geradlinigt fort. Das ſagt der Satz der Trägheit, und nichts mehr; nur daſs er die Nothwendigkeit dieſer Erfahrung, und daſs ſie ganz allgemein ſei, behauptet.

9. Da nun die Urſache der Veränderungen des Zuſtandes eines Körpers ſtets in einem andern Körper liegt, (*activum ſ. agens*), ſo iſt dieſer eigentlich das Thätige oder Wirkende und der erſtere das Leidende oder Träge (*paſſivum ſ. iners*). Er folgt bloſs den äuſsern Urſachen, die auf ihn wirken, und thut für ſich nichts, d. i. er bleibt in dem Zuſtande, in welchen ihn jene verſetzen. Dieſes hat nun die Benennung der Trägheit veranlaſst. Man nennt insgemein Keplern als den erſten, der von Trägheit der Materie geredet habe. Ein Himmelskörper, ſagt er (ſ. Käſtners höhere Mechanik, II. Cap. §. 23.), hat vermöge ſeiner Materie ein natürliches Unvermögen (ἀδυναμιαν) ſeinen Ort zu verändern, er hat eine natürliche Trägheit, durch welche er überall ruhet, wo er ganz iſolirt hingeſtellt wird. Ob der Körper einmal erhaltene Bewegung vermöge der Trägheit fortſetze, darüber erklärt ſich Kepler nicht.

10. Es hat auch Phyſiker gegeben, welche die Trägheit für einerlei mit der Schwere gehalten haben. Allein dieſe haben gar nicht einmal eingeſehen, was die Frage war; denn es iſt ja bei der Trägheit gar nicht die Rede von der Ueberwindung eines Widerſtandes, wie bei der Gegenwirkung, ſondern bloſs von der Möglichkeit der Veränderung des Zuſtandes eines Körpers, ohne auf die Gröſse der Kraft zu ſehen, die dazu gehört. Wenn auch die Schwere vernichtet würde, ſo würde doch ein Körper ſeinen Zuſtand nicht ſelbſt verändern können, und folglich dennoch träge ſeyn, oder allein eine äuſsere Urſache ihn in Bewegung

ſetzen, ſeine Bewegung und Richtung ändern, oder ihn zur Ruhe bringen können.

11. Man ſiehet hieraus, daſs der phyſiſche Realismus der Zweckmäſsigkeit der Natur, oder die Hypotheſe, welche behauptet, man muſſe die Zwecke in der Natur aus dem Leben der Materie erklären, welche ein Vermögen habe, nach Abſichten zu handeln, ganz grundlos iſt. Denn entweder müſste dies Leben in der Materie ſelbſt liegen, dieſe Behauptung nennt man
501 den Hylozoismus, der alles belebt (S. II, 405.); wir haben aber geſehen, daſs ihm die Trägheit der Materie, als weſentlicher Charakter derſelben, entgegen ſtehet. Auch würde er der Tod aller Naturphiloſophie ſeyn. Denn wie ſollte eine Naturwiſſenſchaft möglich ſeyn, wenn das Leben in der Materie läge, da wir alsdann mit einer Urſache der Naturwirkungen zu thun hätten, von der wir weder ihr Daſeyn, noch ihre Möglichkeit, noch auch die Möglichkeit ihrer Wirkungen einſehen könnten? — Oder das Leben der Materie liegt in einem eigenen innern Princip, das die Materie belebt, aber von der Materie ſelbſt verſchieden, und nur als eine beſondere Subſtanz mit ihr verbunden iſt. Ein ſolches Princip nennt man die Weltſeele (U. 323.). Diejenigen, welche dieſes behaupten, betrachten die ganze Natur als ein Thier, die ganze materielle Subſtanz in der Welt als etwas, dem eine Seele zugeſellt iſt, aus der ſich alle Zweckmäſsigkeit in der Welt ableiten laſst. Dieſes läſst ſich wenigſtens denken, welches mit dem Leben in der Materie ſelbſt unmöglich iſt; denn wir haben an der Organiſation der Materie im Kleinen ſo etwas, wir haben wirklich Thiere in der Welt; aber wir können doch die Möglichkeit einer ſolchen Weltſeele nicht *a priori* einſehen. Es muſs alſo ein Cirkel im Erklären begangen werden, wenn man die Zweckmäſsigkeit in der Natur an organiſirten Weſen aus dem Leben der Mate-

rie ableiten will. Denn man kennt dieſes Leben nicht anders, als in organiſirten Weſen, und würde ſich ohne dergleichen Erfahrung keinen Begriff von der Möglichkeit derſelben machen, und doch will man die Zweckmäſsigkeit in der Natur von dieſem Leben ableiten. Wenn die Organiſation das Leben möglich macht, wie kann dann auch umgekehrt das Leben dieſe Organiſation möglich machen? Der Hylozoismus leiſtet alſo das nicht, was er verſpricht, nehmlich einen Realismus der Naturzwecke zu erklären (U. 347. f.).

12. Die Trägheit lebender Weſen hingegen iſt ein Vermögen, ihren Zuſtand zu erhalten (N. 121.). Dieſes Vermögen beruhet lediglich auf Erfahrung und liegt in der Seele oder dem Princip des Lebens. Sie iſt ein poſitives Beſtreben, und folglich giebt es allerdings eine Trägheitskraft der lebenden Weſen, aber nicht der Materie. Denn die lebenden Weſen haben eine Vorſtellung von einem andern Zuſtande, den ſie verabſcheuen, und gegen den ſie folglich ihre Kraft anſtrengen, oder eine Trägheitskraft beweiſen (N. 121.).

Transſcendent,

ſ. Ueberſchwenglich.

Transſcendental,

transſcendentalis, *tranſcendental*. Dieſer Ausdruck, der ſchon bei den alten Logikern von einem Begriff gebraucht wurde, der von jeder Kategorie gilt, und alſo noch über die Kategorien hinaus geht (*transſcendit*), z. B. Ding, Sache u. ſ. w. iſt von K. feſtgeſetzt worden, um diejenige Erkenntniſs damit zu bezeichen, welche die

Möglichkeit und den Gebrauch der Erkenntniſs *a priori* betrifft (C. 80.) ſ. Erkenntniſs, transſcendentale. So iſt die Erkenntniſs, daſs der Raum mit allen geometriſchen Beſtimmungen deſſelben gar nicht empiriſchen Urſprungs iſt, und die Möglichkeit, wie er ſich gleichwohl *a priori* auf Gegenſtände der Erfahrung beziehen kann, transſcendental; ſo heiſst auch der Gebrauch des Raums von Gegenſtänden überhaupt (d. i. ohne darauf zu ſehen, ob ſie Erſcheinungen oder Dinge an ſich ſind, z. B. von Gott und dem menſchlichen Geiſte, als Weſen, die ſich irgendwo befinden ſollen) transſcendental, ſ. Gebrauch, transſcendentaler u. Ding.

2. Transſcendentale Aeſthetik, ſ. Aeſthetik, 3. ff.

3. Transſcendentale Bejahung, ſ. Ding u. Realität.

4. Transſcendentaler Beweis, ſ. Beweis, transſcendentaler.

5. Transſcendentale Critik, ſ. Critik der reinen Vernunft.

6. Transſcendentale Einbildungskraft, ſ. Einheit, ſynthetiſche u. Einbildungskraft, 3. ff.

7. Transſcendentale Einheit, ſ. Realität, 3.

8. Transſcendentale Elementarlehre, ſ. Elementarlehre, 4. u. transſcendentale Methodenlehre.

9. Transſcendentale Erkenntniſs, ſ. Erkenntniſs, transſcendentale.

10. Transſcendentale Erörterung, ſ. Expoſition, 3. u. 9. ff.

11. Transſcendentale Expoſition, ſ. Expoſition, 3. u. 9. ff.

12. Transſcendentaler Gebrauch, ſ. Transſcendental, 1., Begriff, 22. a. u. Gebrauch, transſcendentaler.

13. Transſcendentaler Gegenſtand, ſ. Gebrauch, transſcendentaler.

14. Transſcendentale Hypotheſe, ſ. Diſciplin, 17. ff.

15. Transſcendentale Idealität, ſ. Idealität.

16. Transſcendentaler Inhalt, ſ. Einheit, 14.

17. Transſcendentale Logik, ſ. Logik, 2. ff. Sie iſt die Wiſſenſchaft, welche die Principien des reinen Denkens enthält (C. 36.). S. inſonderheit Logik, 4.

18. Transſcendentale Methodenlehre, *methodologia transſcendentalis.* Die Beſtimmung der formalen Bedingungen eines vollſtändigen Syſtems der reinen Vernunft (C. 735. f.). Man kann nehmlich entweder die Materialien zu einem vollſtändigen Gebäude überſchlagen und beſtimmen, wie hoch, feſt u. ſ. w. das Gebäude aus ſolchen Materialien werden könne. Dieſes geſchieht in Anſehung des Gebäudes der durch reine Vernunft möglichen Philoſophie in der transſcendentalen Elementarlehre. Oder man kann den Plan entwerfen, nach welchem jene Materialien verarbeitet werden müſſen. Dieſes geſchiehet nun in Anſehung der Philoſophie der reinen Vernunft in der transſcendentalen Methodenlehre (C. 735. M. I, 851.). S. auch Critik der reinen Vernunft, 7. Sie beſteht aber aus vier Stücken, nehmlich aus

a) der Diſciplin der reinen Vernunft, ſ. Diſciplin;

b) dem Kanon der reinen Vernunft, ſ. Kanon;

c) der Architectonik der reinen Vernunft, ſ. Architectonik; und

d) der Geſchichte der reinen Vernunft, ſ. Metaphyſik, 13. ff. (M. I, 852. C. 735. f.)

19. Transſcendentalphiloſophie, *ontologia*, *philoſophia transſcendentalis*, *ontologie*, *philoſophie transcendentale*, ſ. Critik der reinen Vernunft, 4. ff. Die allgemeine Aufgabe der Transſcendentalphiloſophie iſt: wie ſind ſynthetiſche Sätze *a priori* möglich, und die ganze Wiſſenſchaft iſt nichts anders, als die vollſtändige Auflöſung dieſer Aufgabe, nur in ſyſtematiſcher Ordnung und Ausführlichkeit; ſo zeigt die transſcendentale Aeſthetik, ein Theil der Transſcendentalphiloſophie, daſs ſynthetiſche Sätze *a priori* möglich ſind durch reine Anſchauungen *a priori*, Raum und Zeit (M. I, 80. C. 73.). S. Satz, 14. u. Encyclopädie, 13. Dieſe Wiſſenſchaft geht nothwendig vor aller Metaphyſik vorher. Man hat bis jetzt noch kein ausführliches Syſtem der Transſcendentalphiloſophie, das dieſen Namen verdiente (Pr. 46.). Kant hat in der Critik der reinen Vernunft die Materialien und den ganzen Plan zu einer Transſcendentalphiloſophie aus Principien angegebeu und entworfen und nach ſynthetiſcher Methode behandelt; in den Prolegomenen hingegen hat er dieſes nach analytiſcher Methode geleiſtet (Pr. 46.). Das vornehmſte Augenmerk bei dieſer Wiſſenſchaft iſt, daſs in derſelben die Erkenntniſs *a priori* völlig rein, d. i. gar nichts Empiriſches in ihren Begriffen enthalten ſeyn muſs. So gehören z. B. die oberſten

Grundſätze der Moralität und die Grundbegriffe derſelben nicht in die Transſcendentalphiloſophie, weil im Begriff der Pflicht der Begriff von Ueberwindung der der Sittlichkeit entgegenſtehenden Neigungen (alſo von etwas Empiriſchem) vorkömmt. Die Transſcendentalphiloſophie iſt alſo eine Weltweisheit der reinen, bloſs ſpeculativen, Vernunft (C. 29.). Denn alles Praktiſche, ſo fern es Triebfedern enthält, bezieht ſich auf Gefühle, welche zu den empiriſchen Erkenntniſsquellen gehören (C. 28. f. M. I, 32.). Die Eintheilung der Transſcendentalphiloſophie iſt wie die der Critik der reinen Vernunft, ſ. Critik der reinen Vernunft, 7. f. (M. I, 33, C. 29. f.).

20. Transſcendentale Pſychologie, ſ. Pſychologie, 3.

21. Transſcendentale Reflexion, ſ. Reflexion.

22. Transſcendentaler Schein, ſ. Schein, 6.

23. Transſcendentale Topik, ſ. Topik.

24. Transſcendentale Urtheilskraft, ſ. Urtheilskraft.

25. Transſcendentale Verneinung, ſ. Ding, 2. β. u. Verneinung.

26. Transſcendentale Wahrheit, ſ. Wahrheit.

Traum,

ἐνυπνιον, *ſomnium*, *ſonge*. Man bemerkt allemal, wenn man die Einbildungskraft, als Phantaſie, oder Nachbildungsvermögen, nicht zügelt,

daſs ſie alsdann, bisweilen ſehr ungelegen, mit einem ſpielt. Wenn nicht die Lebhaftigkeit der ſinnlichen Eindrücke im Wachen es hinderte, ſo würden die Bilder der Phantaſie noch lebhafter und häufiger ſeyn, und wir würden z. B. noch lange nachher in dem Sturm auf der See zu ſeyn glauben, den wir einmal erlebt haben, oder die Bilder auch im Wachen haben, die wir kurz vorher im Schlafe gehabt haben. Dieſes geſchieht auch zuweilen wirklich, wie man davon Beiſpiele findet, z. B. in Moriz Magaz. z. Erfahrungsſeelenkunde 1. B. 1. St. S. 53. ff. Dieſes Spiel der Phantaſie mit dem Menſchen, es geſchehe nun im Schlafe oder im Wachen, nennt man einen Traum.

2. Die Geſtalten, welche man im Traume ſieht, ſind Dichtungen der Phantaſie. Weil nun dieſe Dichtungen unwillkührlich ſind, indem dabei der Verſtand nicht willkührlich mitwirkt, ſo heiſsen ſie nach ihrer Quelle auch Phantaſien. Dieſe Phantaſien hat der Menſch auch im Wachen, vornehmlich wenn er ſich in einem krankhaften Zuſtande befindet; ſie ſind dann oft ſolche Bilder, dergleichen in der Erfahrung nicht vorkommen, und die daher auch Traumbilder eines Wachenden (*velut aegri ſomnia vanae — finguntur ſpecies*) genannt werden (A. 80.). Die Hypochondriſten haben z. B. ſolche Traumbilder. So bildete ſich ein Hypochondriſt einſt ein, ſeine Beine wären von Glas; ein anderer, er ſei durch eine Kalteſchale vergiftet worden (Moriz, a. a. O. 4. B. 3. St. S. 21.). Die Phantaſien des Fieberkranken, des Wahnſinnigen, u. ſ. w. ſind nichts als unwillkührliche Träume, welche ſie bei offenen Sinnen haben, weil der Verſtand die Phantaſie nicht zügeln kann. Man nennt aber diejenigen, die auf dieſe Art im Wachen unwillkührlich träumen, beſſer Phantaſten.

3. Der Traum, wenn dabei auf den Unter-

ſchied des Schlafens und Wachens gar nicht geſehen wird, iſt der Wahrheit der Erfahrung entgegengeſetzt. Unſere Phantaſie ſchwärmt nehmlich, wenn ſie ſich ohne unſern Verſtand und wider unſern Willen Bilder wählt, die ſo oder doch in dem Zuſammenhange in der Erfahrung gar nicht vorkommen. Nun kann man einen ſolchen Traum objectiv betrachten (*ſomnium objective ſumtum*), wie die Scholaſtiker ſich ausdrücken, inſofern nehmlich dem Träumenden gewiſſe Bilder erſcheinen, deren Gegenſtände nicht exiſtiren; oder man kann ihn ſubjectiv betrachten (*ſomnium ſubjective ſumtum*), inſofern nehmlich dieſe Bilder in dem innern Sinn des Träumenden wirklich exiſtiren. In der erſtern Beziehung ſind die Traumbilder unter einander nicht nach den Verſtandesgeſetzen verknüpft, es geſchieht z. B. im Traum etwas Widerſprechendes, ohne wirkende Urſachen, u. ſ. w.; in der letztern Beziehung aber erfolgen alle dieſe Träume dennoch nach Verſtandesgeſetzen, und es ſind z. B. wirkende Urſachen vorhanden, die da machen, daſs gerade dieſe und keine andern Phantaſien im innern Sinne des Träumenden ſind. Der Traum iſt alſo in der erſtern Bedeutung der Wahrheit in der Erfahrung entgegengeſetzt, d. h. der Traum kann nicht als etwas in den äuſsern Sinnen Befindliches, und nach den Geſetzen der Erfahrung Verbundenes, alſo für alle Wahrnehmenden Gültiges betrachtet werden, ſondern er iſt gerade das Gegentheil davon (*Wolfii Ontologia*, §. 493.) (Pr. 209. *).

4. Ariſtoteles ſagt irgendwo: Wenn wir wachen, ſo haben wir eine gemeinſchaftliche Welt, träumen wir aber, ſo hat ein Jeder ſeine eigene. Kant ſagt: man ſollte dieſen Satz wohl umkehren und ſagen können: wenn von verſchiedenen Menſchen ein jeglicher ſeine eigene Welt hat, ſo iſt zu vermuthen, daſs ſie träumen. Wenn wir alſo

die metaphyſiſchen Luftbaumeiſter der mancherlei Gedankenwelten betrachten, z. B. die ſie mit Wolf aus wenig Bauzeug der Erfahrnng, aber mehr erſchlichenen Begriffen gezimmert, die ſie mit Cruſius durch die magiſche Kraft einiger Sprüche vom Denklichen und Undenklichen aus nichts hervorgebracht, oder die mit Fichte, Schelling, Schelver, Stephens u. ſ. w. die Erfahrungswelt *a priori* conſtruiren: ſo müſſen dieſe Herrn, bei dem Widerſpruch, in welchem die Viſionen des einen mit denen des andern und aller übrigen Menſchen ſtehen, nothwendig träumen. Man kann diejenigen, die ſich in ſolche metaphyſiſche Träume verlieren, Träumer der Vernunft nennen (S. II, 425. f.).

5. Mit den Träumern der Vernunft ſtehen die Träumer der Empfindung in gewiſſer Verwandtſchaft, das ſind diejenigen, welche ganz andere Empfindungen haben, als andere Menſchen. Unter dieſelben werden gemeiniglich diejenigen gezählt, welche bisweilen mit Geiſtern zu thun haben, weil ſie etwas ſehen, was kein andrer geſunder Menſch ſieht, ſo gute Sinne er auch haben mag. Es iſt auch die Benennung der Träumereien, — zu welchen Schwedenborgs abentheuerliche und ſeltſame Einbildungen zum Beiſpiel dienen, die aber hier aus Mangel an Raum nicht erzählt werden können (S. II, 465 u. 467) — wenn man vorausſetzt, daſs jene Erſcheinungen der Träumereien der Vernunft ſowohl als der Empfindung auf bloſse Hirngeſpinnſte hinauslaufen, in ſo fern paſſend, als dieſe ſo gut als die Träumereien im Schlafe ſelbſt ausgeheckte Bilder ſind, die gleichwohl, als wären ſie wahre Gegenſtände der äuſsern Sinne, täuſchen; darum ſind aber doch beide Arten der Täuſchungen (durch Träume im Wachen und im Schlafen) ſich einander in ihrer Entſtehungsart nicht ähnlich genug, als daſs die Quelle der einen auch zur Erklärung der andern zureichend ſeyn ſollte (S. II, 426. f.).

6. Derjenige, der im Wachen ſich in Erdichtungen und Chimären, welche ſeine ſtets fruchtbare Einbildungskraft ausheckt, dermaſsen vertieft, daſs er auf die Empfindung der Sinne wenig Acht hat, die ihm jetzt am meiſten angelegen ſind, wird mit Recht ein wachender Träumer genannt. Denn es dürfen nur die Empfindungen der Sinne noch etwas mehr in ihrer Stärke nachlaſſen, ſo wird er ſchlafen und die vorigen Chimären werden wahre Träume ſeyn. Die Urſache, weswegen ſie nicht ſchon im Wachen wahre Träume ſind, iſt dieſe, weil er ſie zu dieſer Zeit als in ſich, andre Gegenſtände aber, die er empfindet, als äuſser ſich vorſtellt, folglich jene zu Wirkungen ſeiner eigenen Thätigkeit (Spontaneität) zählt, und dabei etwas Willkührliches iſt. Im Schlafe aber bleiben bloſs dieſe ſelbſtgedichteten Vorſtellungen übrig, und müſſen den Träumenden, ſo lange er ſchläft, betrügen, weil er keine äuſsern Vorſtellungen hat, mit denen er jene inneren Dichtungen der Phantaſie vergleichen kann (S. II, 427. f.).

7. Vom Traum im Schlaf ſehe man übrigens den Art. Schlaf, 7.

8. Die Geiſterſeher ſind demnach nicht bloſs dem Grade, ſondern der Art nach (ſpecifiſch) gänzlich von den wachenden willkührlichen Träumern unterſchieden. Denn die Geiſterſeher verſetzen das Blendwerk ihrer Einbildungskraft in ein ganz andres Verhältniſs, nehmlich äuſser ſich, d. i. in einen Ort und unter die Gegenſtände, die ſich ihren wirklichen Empfindungen durch äuſsere Sinne darbieten, gerade wie in der Fieberphantaſie. Daſs aber dergleichen in der Fieberphantaſie auch geſchieht, erklärt das Phänomen nicht. Es wird damit die Frage nicht beantwortet: wie iſt dieſer Betrug möglich? (S. II, 428. f.).

9. Der Ort eines äufsern Gegenſtandes iſt eine nothwendige Bedingung der Empfindung deſſelben; denn ſonſt könnten wir uns ihn nicht als aufser uns vorſtellen. K. iſt es nun ſehr wahrſcheinlich: daſs unſere Seele den empfundenen Gegenſtand in ihrer Vorſtellung dahin verſetze, wo die verſchiedenen Richtungslinien des Eindrucks, die derſelbe gemacht hat, wenn ſie fortgezogen werden, zuſammenſtoſsen. Daher ſieht man einen ſtrahlenden Punct an demjenigen Ort, wo die von dem Auge in der Richtung des Einfalls der Lichtſtrahlen zurückgezogenen Linien ſich ſchneiden. Dieſer Punct, welchen man den Sehepunct nennt, iſt zwar in der Wirkung der Zerſtreuungspunct, aber in der Vorſtellung der Sammlungspunct der Directionslinien, nach welchen die Empfindung eingedrückt wird (*focus imaginarius*). So beſtimmt man ſelbſt durch ein einziges Auge einem ſichtbaren Gegenſtande den Ort gerade da, wo die aus einem Puncte des Gegenſtandes ausflieſsenden Strahlen ſich ſchneiden, ehe ſie ins Auge fallen (S. II, 429.).

10. Bei den Eindrücken des Schalles wird jener Sammlungspunct (*focus imaginarius*) ebenfalls dahin geſetzt, wo die geraden Linien des in Bewegung geſetzten Nervengebäudes im Gehirne äuſserlich fortgezogen zuſammenſtoſsen. So bemerkt man die Gegend und Weite eines ſchallenden Gegenſtandes einigermaſsen, wenn der Schall gleich leiſe und hinter uns iſt, obſchon die vom ſchallenden Gegenſtande aus gezogenen Linien nicht die Oeffnung des Ohrs treffen, ſondern auf andre Stellen des Haupts fallen. Daſſelbe kann auch von den übrigen drei äuſsern Sinnen geſagt werden (S. II, 430. f.).

11. Wenn man dieſes nun auf die Bilder der Einbildungskraft anwendet, ſo kann man dabei dasjenige, was Descartes annahm und die mei-

ſten Philoſophen nach ihm billigten, zum Grunde legen. Nehmlich, alle Vorſtellungen der Einbildungskraft mögen vielleicht zugleich mit gewiſſen Bewegungen in dem Nervengewebe oder Nervengeiſte des Gehirns begleitet ſeyn, welche man materielle Vorſtellungen (*ideas materiales*) nennt, d. i. mit der Erſchütterung oder Bebung des feinen Elements, welches von den Nerven abgeſondert wird, und die derjenigen Bewegung ähnlich iſt, welche wir durch die Empfindungen der äuſsern Sinne empfinden. Es werde nun K. Folgendes eingeräumt. Der vornehmſte Unterſchied der Nervenbewegung in den Phantaſien von der in der Empfindung ſoll darin beſtehen, daſs die Richtungslinien (Directionslinien) der Bewegung bei jenen ſich innerhalb und bei dieſer auſserhalb dem Gehirn ſchneiden. Nun wird jener Sammlungspunct der Directionslinien (*focus imaginarius*), in welchem das Object vorgeſtellt wird, bei den klaren Empfindungen im Wachen auſser mir, der von den Phantaſien aber, die ich zu der Zeit etwa habe, in mir geſetzt. Folglich kann es, ſo lange ich wache, nicht fehlen, daſs ich die Einbildungen als meine eigenen Hirngeſpinnſte von dem Eindruck durch die Sinne unterſcheide (S. II, 431. f.).

12. Dieſes eingeräumt, kann man über diejenige Art von Stöhrung des Gemüths, die man den Wahnſinn und im höhern Grade die Verrükkung nennt, etwas begreifliches zur Urſache anführen. Das Eigenthümliche dieſer Krankheit beſtehet nehmlich darin, daſs der verworrene Menſch ſeine Einbildung für wirkliche äuſsere Gegenſtände anſieht, die ihm gegenwärtig ſind, und ſie alſo auſser ſich hinaus in den Raum ſetzt (S. II, 432.).

13. Geſetzt alſo, daſs durch irgend einen Zufall oder eine Krankheit gewiſſe Organe des Gehirns ſo verzogen und aus ihrem gehörigen Gleich-

gewicht gebracht seyn, dafs die Bewegung der mit einigen Phantasien harmonisch bebenden Nerven nach sich aufserhalb dem Gehirn durchkreuzenden Richtungslinien geschieht, so ist der Sammlungspunct dieser Richtungslinien (*focus imaginarius*) aufserhalb dem denkenden Subject gesetzt. Das Bild, welches ein Werk der blofsen Einbildungskraft ist, wird dann als ein Gegenstand vorgestellt, der den äufsern Sinnen gegenwärtig ist, und befindet sich in der Einbildung des Wahnsinnigen nicht in ihm, sondern aufser ihm im Raum. Die Bestürzung über die vermeinte Erscheinung einer Sache, die nach der natürlichen Ordnung nicht zugegen seyn sollte, wird, obschon auch anfangs ein solches Schattenbild der Phantasie nur schwach wäre, bald die Aufmerksamkeit rege machen, und der Scheinempfindung eine so grofse Lebhaftigkeit geben, die den betrognen Menschen an der Wahrheit nicht zweifeln läfst. Dieser Betrug kann einen jeden äufsern Sinn betreffen, denn aus jeglichem haben wir copirte Bilder in der Phantasie, und die Verrückung des Nervengewebes kann die Ursache werden, den Sammlungspunct der Directionslinien (*focum imaginarium*) dahin zu versetzen, von wo der sinnliche Eindruck eines körperlichen Gegenstandes kommen würde, wenn er daselbst wirklich vorhanden wäre (S. II, 432. ff.).

14. Bei den gemeinen Erzählungen von Geistererscheinungen findet man daher, dafs nur immer Einer (der Phantast) etwas gesehen hat oder dafs es nur seinem Gesicht vorgaukelte, dem Gefühl aber durchdringlich war. Wir können sie daher wohl aus einer solchen Quelle ableiten. Der gangbare Begriff von geistigen Wesen ist daher auch dieser Täuschung sehr gemäfs, und verläugnet seinen Ursprung nicht. Die Eigenschaft einer durchdringlichen Gegenwart im Raume soll nehmlich das wesentliche Merkmal dieses

Begriffs ausmachen; auch ist es sehr wahrscheinlich, dass die Erziehungsbegriffe von Geistergestalten dem kranken Kopfe die Materialien zu den täuschenden Phantasien geben, und dass ein von allen solchen Vorurtheilen leeres Gehirn wohl nicht so leicht in einer Verkehrtheit Bilder von solcher Art aushecken würde. Auch sieht man daraus, dass der Unglückliche seine Blendwerke durch kein Vernünfteln heben könne, weil die Krankheit des Phantasien die Täuschung der Sinne betrifft. Denn die wahre oder scheinbare Empfindung durch die Sinne geht vor allem Urtheil des Verstandes vorher, und hat eine unmittelbare Evidenz, die alle andere Ueberredung weit übertrifft (S. II, 434. ff.).

15. Es ergiebt sich aus diesen Betrachtungen, dass man sehr unrecht hatte, die Geisterseher zuweilen zu verbrennen, man sollte sie blos purgiren; denn ihre eingebildete Geistergemeinschaft ist Wahnsinn, und die Geisterseher sind nichts anders als Candidaten des Narrenhospitals. Der scharfsinnige Hudibras löset das Räthsel mit ihnen am besten so auf: wenn ein hypochondrischer Wind in den Eingeweiden tobet und abwärts geht, so wird daraus ein F..., steigt er aber aufwärts, so ist es eine Erscheinung oder eine heilige Eingebung (S. II, 435. f.).

16. Zum Beschluss dieses Artikels mache ich noch darauf aufmerksam, dass man bei dem transscendentalen Realismus, oder dem Lehrbegriff, dass die Gegenstände der Sinne Dinge an sich selbst sind, nicht mehr Erfahrung vom Traum unterscheiden kann, ja dass man diesen Lehrbegriff, den Kant schon den träumenden Idealismus nennt, sehr wohl analogisch einen Traum nennen kann. Jede Erfahrung muss eine für alle Wahrnehmende gültige Wahrnehmung enthalten; denn daran sehen wir eben, dass sie kein Traum,

ſondern wirkliche Erfahrung iſt; ſind nun die Gegenſtände der Erfahrung nicht unſere Vorſtellungen durch äuſsere Sinne, ſondern an ſich ſelbſt vorhanden, ſo ſind ſie auch nach eigenen Geſetzen verknüpft, die uns alsdann bloſs durch Wahrnehmung der einzelnen Wahrnehmenden bekannt werden, und folglich weder Nothwendigkeit noch Allgemeinheit haben, ſondern, ſamt der durch ſie bewirkten Verknüpfung, eben ſo zufällig ſind, als die Gegenſtände der Erfahrung ſelbſt. Da wir überdem, wenn wir die Gegenſtände der äuſsern Sinne für Dinge an ſich ſelbſt halten, das, was in den äuſsern Sinnen iſt, eben ſo auſser alle Sinne hinaus dichten, wie der Phantaſt das, was in dem innern Sinne iſt, in die äuſseren Sinne und den Raum hinaus träumt: ſo iſt dieſe transſcendentale Täuſchung, wenn man ſich durch ſie bethören läſst, mit Recht ein Traum zu nennen.

Kant. Anthropologie, §. 23. S. 80.

Deſſ. Prolegomena. S. 209.

Deſſ. Träume eines Geiſterſ., erläutert durch Träume der Metaphyſik, 3. Hauptſt.

Trieb,

Inſtinct, Naturtrieb, ὁρμη, *impetus*, *inſtinctus*, *inſtinct*. Wenn man das Wort Trieb in ſeinem weitläuftigſten Umfange nimmt, ſo begreift es alles bloſs Leidende im Begehrungsvermögen, ein mit Vorſtellungen verknüpftes Bemühen zu gewiſſen Handlungen, ohne daſs man einmal den Gegenſtand kennt oder Begriffe von ihm hat, kurz, die Wirkſamkeit der Kräfte durch Vorſtellungen, aber ohne alle Begriffe. Der Trieb iſt eine wirkliche Begierde, deren Gegenſtand aber der Begehrende nicht kennt. Er iſt folglich eine Begierde, die unbeſtimmt iſt in

Anſehung des Gegenſtandes. Ein Kind kennt noch nicht die Brüſte ſeiner Mutter und doch hat es einen Trieb zu ſaugen. Wenn beiderlei Geſchlechter zur Mannbarkeit gelangen, ſo haben ſie einen Trieb ſich zu vereinigen, Es iſt ein blinder Antrieb, wobei man nichts erkennt. Man kann den Eltern eine gewiſſe natürliche Liebe zu den Kindern beilegen. Dieſer Trieb wirkt ſchon zum voraus, ehe die Kinder noch da ſind. Eine kranke oder eine ſchwangere Perſon hat oft einen Trieb zu einer gewiſſen Speiſe, kann ſie aber nicht angeben, man muſs ihr Speiſen hernennen, bis ſie darauf kommt. S. Hang, 1. (Manuſcrpt. A. 233.) Man kann auch ſagen: der Trieb iſt die innere Nöthigung des Begehrungsvermögens zur Beſitznehmung eines Gegenſtandes, ehe man noch einmal eine Vorſtellung von ihm hat und ihn kennt (A. 226.).

2. Der Trieb in dieſer Bedeutung iſt das, was Reimarus (Allgemeine Betrachtung über die Triebe der Thiere, hauptſächlich über ihre Kunſttriebe, — vorgeſtellet von Herm. Sam. Reimarus, Prof. in Hamburg und Mitgl. der kaiſerl. Akademie in St. Petersb. 3te Ausgabe, Hamburg, 1773. 8. 1 Cap. §. 2. S. 2.) willkührliche Triebe nennt. Er nimmt nehmlich das Wort Trieb in einer noch umfaſſendern Bedeutung und verſteht darunter: alles natürliche Bemühen zu gewiſſen Handlungen, und rechnet dazu, nebſt den willkührlichen Trieben, auch, unter dem Namen der mechaniſchen Triebe, die Wirkſamkeit des lebenden Cörpers, in ſo fern ſie ohne Vorſtellung und Willkühr iſt, z. B. das Schlagen des Herzens; imgleichen unter dem Namen der Vorſtellungstriebe, das Bemühen der Seele, ſich der Dinge nach dem gegenwärtigen oder vergangenen Zuſtande ihres Cörpers bewuſst zu werden, z. B. das Bemühen zu ſehen, die Sinne zu gebrauchen und

ſich die Dinge nach der Art des ſinnlichen Eindrucks vorzuſtellen.

3. Die Vorſtellungen, die mit den Trieben verknüpft ſind, ſind dunkel, und mit Empfindungen, auch dem Gefühl der Luſt oder Unluſt verbunden. So geben die Empfindungen von Hunger und Durſt einen Trieb zum Eſſen und Trinken; die Kinder haben einen Trieb zum Sprechen und zum Gehen; Erwachſene oft einen Trieb zum Singen oder zur Mahlerei. Von den Trieben und der ihnen angemeſſenen Einrichtung der Organe rührt es her, daſs ein Gegenſtand dem Thiere Luſt oder Unluſt macht. Der Gegenſtand, der dem Thiere ſeinem Triebe gemäſs Luſt macht, heiſst ein Bedürfniſs zur Befriedigung ſeines Triebes, und iſt ihm daher nützlich; der Gegenſtand hingegen, der ihm Unluſt macht, iſt ihm ſchädlich. Wird nun der Trieb öfters durch den Gegenſtand befriedigt, ſo wird das Regeſeyn des Triebes zur Gewohnheit oder habituell und heiſst dann Neigung, das gewohnte Regeſeyn der Unluſt an einem Gegenſtande aus einem Triebe heiſst Abneigung, ſ. Neigung. So kehrt ein Pferd gern in die alte Herberge ein, und der Hund verkriecht ſich vor dem aufgehobenen Stocke, jenes aus Neigung, dieſer aus Abneigung (Reimarus, a. a. O. 3. Cap. §. 32. ff. S. 51. ff. A. 203.) Die Neigung und Abneigung ſind auf einen Gegenſtand beſtimmt. Sie können alſo nicht angebohren ſeyn, weil die Erkenntniſs nicht angebohren iſt. So bald unſer Trieb zur Neigung wird, ſo iſt er zum Object beſtimmt. Die Neigung iſt entweder formal oder material. Die erſtere iſt diejenige, die bloſs auf die Form unſerer Glückſeligkeit gehet; die zweite diejenige, die auf die Materie, das, was zu unſrer Glückſeligkeit dient oder unſere Neigung befriedigt, geht.

4. Man kann die Triebe in natürliche und

abartende eintheilen. Natürliche Triebe ſind ſolche, welche, vermöge der Natur jeder Thierart, von ſelbſt, in der vollen Freiheit der Thiere, ſtets auf einerlei Weiſe wirkſam ſind. Die abartenden Triebe aber ſind ſolche, welche von der natürlichen Art zu handeln, auſserordentlicher Umſtände oder eines gewiſſen Zwanges wegen, abweichen, ſo daſs ſie, theils ſchwächer und faſt unwirkſam, theils auf eine andere Weiſe beſtimmt werden; wovon die Möglichkeit in dem natürlichen Triebe ihren Grund hat. So ändert die Erziehung und Wartung der Thiere ihre natürlichen Triebe ab. Es iſt ein natürlicher Trieb der in Freiheit lebenden Thiere, daſs ſie ſich bloſs mit ihres Gleichen paaren; die Zähmung aber kann veranlaſſen, daſs dieſer Trieb ſo abartet, daſs ſie ihre Brunſt auch an einer fremden Thierart zu kühlen ſuchen. Der natürliche Trieb reizet jeden Vogel einer Art zu einem gewiſſen Laute oder Geſang; in der Gefangenſchaft artet dieſer Trieb ſo ab, daſs er auch einen andern Geſang lernt. Der natürliche Trieb der Raubvögel führt ſie zur Jagd auf eigene Speiſe; aber ſie laſſen ſich zum Theil auch zur Jagd für die Menſchen ziehen. Alle Abrichtung der Thiere durch die Menſchen iſt eine durch Kunſt bewirkte Abartung der thieriſchen Triebe, eine Frucht menſchlicher Erfindung, die gleichſam auf den wilden Stamm der thieriſchen Triebe gepfropft iſt (Reimarus a. a. O. §. 35. f. S. 57. ff.).

5. Man kann aber zuvörderſt den allgemeinen Grundtrieb aller Thiere betrachten, und ſodann die beſondern Triebe. Der Grundtrieb des Thiers geht darauf, ſich entweder in ſeinem Individuo, oder doch in ſeiner Art zu erhalten. Man kann daher dieſen allgemeinen Grundtrieb der Thiere die natürliche Selbſtliebe nennen. Die Stoiker nannten dieſe Selbſtliebe πρωτην ὁρμην (*primum impetum*, den erſten Trieb), πρω-

τὴν οἰκειον (*prima naturalia*, den erſten Naturtrieb), τα πρωτα κατα φυσιν (*principia naturalia, premieres impreſſions de la nature*, den erſten Naturinſtinct), auch nach Cicero *primum conatum* (das erſte Bemühen), *primum appetitum, ſ. primam appetitionem* (die erſte Begierde), *quod natura omnia animalia docuit* (was die Natur alle Thiere gelehret hat). Diogenes Laertius ſagt von den Stoikern (*lib. VII. in Zenon.*): Sie ſprechen, daſs ein Thier dieſen erſten Trieb habe, ſich zu erhalten;*) und Aulus Gellius (*lib. XII. c.* 5.): Die Natur aller Dinge, die uns erzeugt hat, legte urſprünglich in uns eine ſolche Liebe zu uns ſelbſt, daſs uns nichts lieber iſt und mehr am Herzen liegt, als wir ſelbſt. Sie hat das zum Fundament der immerwährenden Erhaltung der Menſchen gemacht, daſs ein Jeder von uns, ſo bald er gebohren iſt, von den Dingen auf die Art afficirt wird, daſs er dabei die Empfindung hat, welche die alten Philoſophen den erſten Naturinſtinct**) nannten, daſs er nehmlich an allem dem Freude findet, was ſeinem Cörper zuträglich iſt, und alles das, was demſelben nachtheilig iſt, verabſcheuet. Ein jeder unter uns, ſagt Seneca (*Epist.* 121.), weiſs, daſs etwas ſei, was ſeine Triebe rege macht; was das ſei, weiſs er nicht. Er weiſs, daſs ein Bemühen (Streben, *conatum*) in ihm ſei; was es ſei, oder woher es ſei, weiſs er nicht. Eben ſo hat nun das Thier Liebe zu der Brut und zu den Jungen; eine Liebe, die wir nicht bloſs bei den Thieren finden, welche lebendige Junge gebähren,

---

*) *Cic. de Finib. lib. III. c. V — VII.; lib. IV. c.* 10. u. 13. u. *lib. V. c.* 9.

**) S. auch *Grotius de Jur. Bell. et Pac. lib. I. c.* 2. §. 1. u. *Pufendorf de Jur. Nat. et Gent. lib. II. c.* 3. §. *XIV.*

ſondern auch bei den eierlegenden Thieren (Reimarus a. a. O. §. 37. ff. S. 60. ff.).

6. Aus dieſem allgemeinen Grundtriebe laſſen ſich alle beſondern Triebe der Thiere herleiten, wenn man die beſondern Beſtimmungen ihrer Lebensart und ihrer Umſtände dazu nimmt. Dieſe beſondern Triebe aber laſſen ſich wieder eintheilen in Affectentriebe und Kunſttriebe. Der erſtere iſt der Trieb zu gewiſſen Handlungen durch Affecten; der letztere der Trieb, der ſich durch nicht erlernte regelmäſsige Fertigkeiten in gewiſſen Handlungen zeigt. Affectentriebe ſind z. B. die Begierde nach beſtimmten Gegenſtanden, der Abſcheu vor andern u. ſ. w.; Kunſttriebe oder Kunſtinſtincte ſind z. B. das Bemühen der Motte, ſich ein Kleid zu weben; das Bemühen des Eremiten (Krebſes mit nacktem Hinterleibe), eine leere Schneckenſchaale zu finden, womit er ſeine bloſsen Theile ſchützen konne; der Trieb der Spinne, ihr Netz zu ſtricken; der Trieb des Ameiſenlöwen, ſich im Sande einen hohlen Trichter zu machen, u. ſ. w. (U. 409. Reimarus a. a. O. §. 43. ff. S. 70. ff.), ſ. Phyſikotheologie, 2.

Kant. Anthrop. §. 63. S. 203. — §. 70. S. 226. — §. 72. S. 233.

Deſſ. Krit. der Urtheilskr. II. Th. §. 85. S. 409.

Triebfeder,

elater animi, ſtimulus, reſſort de l'ame, ſ. Bewegungsvermögen, 5. Handlung, 4. Glaube, 3. Der Wille eines vernünftigen Weſens, auf das zugleich Naturtriebe Einfluſs haben, und es zum Begehren eines Objects bewegen, oder handelnd machen können, muſs nothwendig durch zweierlei zum Wollen beſtimmt werden, nehm-

lich durch einen objectiven, d. i. allgemeingültigen Beſtimmungsgrund, der nichts anders ſeyn kann, als das moraliſche Geſetz, welches die Handlung, welche geſchehen ſoll, objectiv als nothwendig vorſtellt, d. i. zur Pflicht macht; und dann auch durch einen ſubjectiven Beſtimmungsgrund, d. i. einen Grund, der gerade in dieſem Individuum verurſacht, daſs daſſelbe entweder dem objectiven Beſtimmungsgrund folgt, ſich von demſelben zur Handlung beſtimmen läſst, oder nicht, ja dieſem Beſtimmungsgrund wohl gerade entgegen handelt. Dieſer ſubjective, d. i. nur für dies Subject gültige Beſtimmungsgrund ſeines Willens heiſst eben die Triebfeder. Sie iſt das, was das ſinnliche Begehren entweder für oder gegen den objectiven Beſtimmungsgrund in Bewegung ſetzt, und kann daher in einem göttlichen Willen nicht ſtatt finden (P. 127.).

2. Soll eine Handlung dem Geiſte nach moraliſch gut ſeyn, ſo muſs der objective Beſtimmungsgrund zugleich der ſubjective, oder das moraliſche Geſetz ſelbſt die Triebfeder zur Handlung ſeyn, und folglich das moraliſche Geſetz ſelbſt ſich Einfluſs auf den Willen eines vernünftigen ſinnlichen Weſens, das eine moraliſche Natur hat, verſchaffen können. Denn wirkte eine andere Triebfeder als das moraliſche Geſetz, z. B. der Ehrtrieb, auf das handelnde Weſen: ſo könnte die dadurch hervorgebrachte Handlung zwar immer noch geſetzmäſsig ſeyn; allein da ſie doch nicht geſchehen wäre, um dem moraliſchen Geſetz zu gehorchen, ſondern um den Ehrtrieb zu befriedigen, ſo würde ſie doch nur dem Buchſtaben nach moraliſch gut ſeyn, d. i. mit dem Geſetz (zufällig) übereinſtimmen, aber ſie würde nicht dem Geiſte nach moraliſch gut, d. i. aus einer moraliſch guten Geſinnung entſprungen ſeyn. Wer alſo darin Moralität ſuchen wollte, daſs er geſetzmäſsig handelte, der würde, wenn doch bei ihm

andere Triebfedern, als das moraliſche Geſetz wirkten, bloſs den Schein eines moraliſchguten Menſchen annehmen; welches Beſtreben Gleiſsnerei heiſst. Auch würde es ohne Beſtand ſeyn; denn ſo bald die Triebfeder zu einer unmoraliſchen Handlung antreiben ſollte, ſo würde, da die Geſinnung nicht moraliſchgut iſt, auch die unmoraliſche Handlung geſchehen. Darum iſt es ſogar bedenklich, neben dem moraliſchen Geſetz noch einige andere Triebfedern mitwirken zu laſſen. Es muſs alſo, da hier von einer Wirkung des moraliſchen Geſetzes auf jedes Einzelnen Willen, unabhängig von dem Einfluſs der Gegenſtände der Erfahrung auf denſelben, die Rede iſt, auch *a priori* gezeigt werden, was das moraliſche Geſetz als Triebfeder nothwendig im Gemüth wirken muſs (P. 127. f. M. II, 268.).

3. Wenn der Wille durchs ſittliche oder moraliſche Geſetz, welches die Handlung als Pflicht vorſtellt, und ein bloſs theoretiſches Erkenntniſs der möglichen Beſtimmung der Willkühr, d. i. praktiſcher Regeln iſt, ſoll wirklich beſtimmt, d. i. die Verbindlichkeit ſo zu handeln mit einem Beſtimmungsgrunde der Willkühr überhaupt im Subjecte verbunden werden, ſo beſteht das Weſentliche einer ſolchen Beſtimmung darin, daſs er als freier Wille bloſs durchs Geſetz beſtimmt werde, und zwar mit Ueberwindung aller der ſinnlichen Antriebe, die jenem Geſetz zuwider ſind. So weit iſt alſo die Wirkung des moraliſchen Geſetzes nur negativ, d. i. es hält den Einfluſs anderer Triebfedern ab, und dieſe Wirkung kann *a priori* erkannt werden; denn könnte die Vorſtellung des bloſsen Geſetzes das nicht bewirken, ſo wäre keine dem Geiſte nach ſittlichgute Handlung möglich. Alle ſinnlichen Antriebe ſind nehmlich auf Gefühl gegründet, und die negative Wirkung aufs Gefühl, durch die Ueberwindung der ſinnlichen Antriebe, iſt ſelbſt Gefühl.

Folglich können wir *a priori* einſehen, daſs das moraliſche Geſetz als Beſtimmungsgrund des Willens, oder Triebfeder im Gemüthe, ein Gefühl des Schmerzes wirken müſſe, weil es den ſinnlichen Antrieben Eintrag thut, die unſern Neigungen zum Grunde liegen. Alle Neigungen zuſammen machen die Selbſtſucht (*ſolipſismus*) aus, deren Befriedigung eigene Glückſeligkeit heiſst, ſ. Glückſeligkeit und Selbſtſüchtiger. Dieſe Selbſtſucht iſt die Selbſtliebe entweder eines über alles gehenden Wohlwollens gegen ſich ſelbſt (*philautia benevolentiae*), oder eines Wohlgefallens an ſich ſelbſt (*philautia complacentiae*), ſ. Selbſtliebe, 5. ff. Jene heiſst beſonders Eigenliebe, dieſe Eigendünkel, ſ. Eigenliebe und Eigendünkel. Die reine praktiſche oder moraliſch geſetzgebende Vernunft thut der Eigenliebe bloſs Abbruch, indem ſie ſolche auf die Bedingung der Einſtimmung mit dem moraliſchen Geſetze einſchränkt, da die Selbſtliebe alsdann die vernünftige genannt wird. Aber den Eigendünkel ſchlägt die reine praktiſche Vernunft gar nieder; denn die erſte Bedingung alles Werths einer Perſon iſt die Uebereinſtimmung ihrer Geſinnung mit dem moraliſchen Geſetz. Beruht nun unſere Selbſtſchätzung nicht auf der Sittlichkeit, ſo iſt ſie bloſs die Folge eines ſinnlichen Antriebs, der alſo das moraliſche Geſetz Abbruch thut. Alſo ſchlägt das moraliſche Geſetz den Eigendünkel nieder, wenn es als Triebfeder wirkt. Dadurch wird es aber zugleich ein Gegenſtand der gröſsten Achtung, mithin auch der Grund eines poſitiven Gefühls, das nicht empiriſchen Urſprungs iſt. Alſo iſt Achtung fürs moraliſche Geſetz ein Gefühl, welches durch einen intellectuellen Grund gewirkt und völlig *a priori* erkannt wird (P. 128. ff. M. II, 269. K. XIII. f.).

4. Man findet im Art. Gutes: daſs alles,

was ſich dem Willen zum Wollen darbietet, ehe das Geſetz darüber entſchieden hat, ob es geboten, verboten oder erlaubt iſt, den Willen nicht zum Wollen beſtimmen darf. Nur das Geſetz allein ſoll den Willen beſtimmen, und was dieſes dem Willen zum Wollen darbietet, heiſst eben das Gute an ſich oder das Unbedingtgute. Dieſes iſt die oberſte Bedingung der moraliſch geſetzgebenden Vernunft, oder nur das darf der Wille wollen, was durchs Geſetz zum Gegenſtande des Wollens beſtimmt wird. Ob nun etwas ein ſolcher Gegenſtand ſei, das ergiebt ſich wieder daraus, daſs die Maxime, nach welcher er gewollt wird, zu einem allgemeinen Geſetze tauglich iſt. Nun finden wir aber unſere Natur, als ſinnlicher Weſen, ſo beſchaffen, daſs die Materie des Begehrungsvermögens (die Gegenſtände der ſinnlichen Antriebe, es ſei der Hoffnung oder der Furcht) ſich zuerſt aufdringt, ſ. Pathologiſch, 2. Wer nun durch dieſe Materie des Begehrungsvermögens ſich zum Wollen beſtimmen läſst, der handelt aus bloſser Eigenliebe, welche als geſetzgebendes Princip auch wohl Eigendünkel heiſsen kann. Nun ſchlieſst das moraliſche Geſetz den Einfluſs der Eigenliebe auf den Willen gänzlich aus, verwandelt ſie in vernünftige Selbſtliebe, und ſchlägt den Eigendünkel nieder, oder thut ihm unendlichen Abbruch. Was aber unſerm Eigendünkel in unſerm eigenen Urtheil Abbruch thut, das demüthigt, d. i. ſtimmt unſre Meinung von unſerm Werth herab. Alſo demüthigt das moraliſche Geſetz unvermeidlich jeden Menſchen, indem dieſer mit demſelben den ſinnlichen Hang ſeiner Natur vergleicht. Was uns aber als Beſtimmungsgrund unſers Willens in unſerm Selbſtbewuſstſeyn demüthigt, d. i. unſern Willen gegen unſre Selbſtſucht beſtimmt, muſs Achtung für ſich erwecken. Alſo iſt das moraliſche Geſetz auch ſubjectiv ein Grund der Achtung, d. i. jeder Einzelne ſieht ſich genöthigt, es als etwas zu betrach-

ten, dem er an Werth weit nachſtehe. Folglich ſehen wir *a priori* ein, daſs die Vorſtellung des moraliſchen Geſetzes auf unſer Gefühl wirken und eine ſittliche Triebfeder unſers Willens ſeyn muſs (P. 130. ff. M. II, 270.).

5. Die negative Wirkung des moraliſchen Geſetzes aufs Gefühl der Unannehmlichkeit iſt, ſo wie aller Einfluſs auf daſſelbe, pathologiſch, ſ. Pathologiſch. Allein die Urſache, welche hier wirkt, iſt intelligibel, dieſe iſt nehmlich das Subject der reinen praktiſchen Vernunft, durchs Bewuſstſeyn des moraliſchen Geſetzes; denn dieſes iſt ein Geſetz des freien Willens, welches dem Geſetz der Cauſalität in der Erfahrung, das ein Geſetz der phyſiſchen Nothwendigkeit iſt, gerade entgegengeſetzt iſt. Daher kann der freie Wille, welcher hier wirkt, keine Erſcheinung ſeyn, wir können ihn nicht wahrnehmen, und würden gar nichts von ihm wiſſen, wenn nicht das Bewuſstſeyn des moraliſchen Geſetzes in uns wäre, welches ohne einen freien Willen gar nicht möglich iſt. Dieſes Gefühl eines vernünftigen von Neigungen afficirten Subjects heiſst zwar in Beziehung auf dieſes ſinnliche Subject Demüthigung oder intellectuelle Verachtung, aber in Beziehung auf den poſitiven Grund derſelben oder das Geſetz zugleich Achtung für daſſelbe, welches eigentlich nur ein im Urtheil der Vernunft liegendes Analogon eines Gefühls iſt. Daſſelbe heiſst aber Gefühl, weil es Gefühlen entgegen wirkt. Dieſe negative und poſitive Wirkung der Vorſtellung des moraliſchen Geſetzes auf das ſinnliche Subject, die Demüthigung deſſelben und die Achtung deſſelben fürs moraliſche Geſetz, ſo wie auch die Fähigkeit zu dieſen Gefühlen, heiſst das moraliſche Gefühl, ſ. auch Achtung (P. 133. M. II, 271.).

6. Das moraliſche Geſetz iſt ein formaler

Beſtimmungsgrund zu der Handlung, d. i. es beſtimmt den Willen dadurch, daſs die Maxime, nach welcher gehandelt werden ſoll, die Form eines Geſetzes, Allgemeinheit und Nothwendigkeit, annehmen kann, welches bloſs in der moraliſchgeſetzgebenden Beſchaffenheit unſrer Vernunft liegt. Das moraliſche Geſetz iſt aber auch ein materialer Beſtimmungsgrund zu der Handlung, d. i. es beſtimmt den Willen auch dadurch, daſs es ihm einen Gegenſtand des Wollens unter dem Namen des Moraliſchguten darbietet, und einen Gegenſtand zu verabſcheuen und nicht zu wollen, unter dem Namen des Moraliſchböſen, gebietet. In beiderlei Rückſicht iſt es ein objectiver Beſtimmungsgrund zur Handlung, d. i. ein ſolcher, der für alle moraliſche ſinnliche Weſen gültig ſeyn ſoll. Allein es iſt auch ein ſubjectiver Beſtimmungsgrund zur Handlung, d. i. ein ſolcher, der auch wirklich auf jeden einzelnen Menſchen wirken kann, d. h. es iſt Triebfeder zu der Handlung, indem es auf die Sittlichkeit des Subjects Einfluſs hat, und ein Analogon von Gefühl bewirkt, welches den Finfluſs des Geſetzes auf den Willen befördert. Hier geht kein Gefühl im Subject vorher, das auf Moralität geſtimmt wäre, ſo daſs der Menſch bloſs den ſinnlichen, etwa angenehmen Eindruck des moraliſchen Geſetzes bekäme, und dadurch zur geſetzlichen Handlung geneigt gemacht würde. Denn das iſt unmöglich, weil alles Gefühl ſinnlich iſt; die Triebfeder der ſittlichen Geſinnung aber muſs von aller ſinnlichen Bedingung frei ſeyn, weil ſonſt das Subject nicht frei handeln würde. Die Achtung für das Geſetz muſs alſo nicht pathologiſch, ſondern praktiſch gewirkt heiſsen; indem dadurch bloſs das Hinderniſs der reinen praktiſchen Vernunft vermindert, und die Vorſtellung des Vorzugs ihres objectiven Geſetzes vor den Antrieben der Sinnlichkeit im Urtheile der Vernunft hervorgebracht wird. Und ſo iſt die Ach-

tung fürs Geſetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, ſondern ſie iſt eigentlich die Sittlichkeit ſelbſt, ſubjectiv als Triebfeder betrachtet. Es iſt die Sittlichkeit ſelbſt, die gleich einer Triebfeder das Gefühl einſchränkt, und dadurch dem ſinnlich afficirten Subject Schmerz verurſacht, aber dem moraliſchen Geſetz Einfluſs (Anſehen) verſchafft. Hierbei iſt nun zu bemerken: daſs, da die Achtung fürs Geſetz eine Wirkung auf die Sinnlichkeit eines vernünftigen Weſens iſt, ſie einem von aller Sinnlichkeit freien Weſen (Gott) nicht beigelegt werden könne (P. 133. ff. M. II, 272.).

7. Das moraliſche Gefühl iſt alſo lediglich durch Vernunft bewirkt, es iſt nicht eine eigene, beſondere Fähigkeit, ſondern wird nur durch die, uns übrigens unbegreifliche Einwirkung der moraliſchgeſetzgebenden Vernunft auf das Gefühl möglich. Dieſes moraliſche Gefühl dient auch gar nicht zur Beurtheilung der Handlungen, ſondern bloſs zur Triebfeder. Mit welchem Namen könnte man aber dieſes ſonderbare Gefühl, welches mit keinem pathologiſchen in Vergleichung gezogen werden kann, ſchicklicher belegen? (P. 135. M. II, 273.)

8. Achtung geht jederzeit nur auf Perſonen, niemals auf Sachen, ſ. Achtung, 7. Die ſcherzhafte Laune, der Muth und die Stärke eines Menſchen können mir die Empfindungen der Liebe, Furcht und Bewunderung einflöſsen, es fehlt aber immer noch an innerer Achtung gegen ihn. Fontenelle ſagt: vor einem Vornehmen bücke ich mich (hab' ich äuſsere Achtung), aber mein Geiſt bückt ſich nicht (hab' ich darum noch keine innere Achtung). Man kann hinzuſetzen: vor einem bürgerlichgemeinen, aber rechtſchaffenen Mann bückt ſich mein Geiſt, ich mag wollen oder nicht. S. Achtung, 7. Ich mag mir ſogar bewuſst ſeyn, daſs ich eben

ſo rechtſchaffen bin, und die Achtung bleibt doch. S. Achtung, 7. Das Beiſpiel von Perſonen kann uns allein das moraliſche Geſetz vorhalten (M. II, 274. P. 135.).

9. Die Achtung iſt ſo wenig ein Gefühl der Luſt, daſs man ſich ihr in Anſehung eines Menſchen nur ungern überläſst, ſ. Achtung, 6. a. Hat man aber jener Achtung erſt Einfluſs verſtattet, ſo kann man ſich wieder an der Herrlichkeit des Moralgeſetzes nicht ſatt ſehen, ſ. Achtung, 6. b. Zwar können groſse Talente und eine ihnen proportionirte Thätigkeit auch Achtung, oder ein mit derſelben analoges Gefühl, bewirken, und ſo ſcheint Bewunderung mit Achtung einerlei zu ſeyn. Allein dieſe Achtung, die wir einer ſolchen Perſon (eigentlich dem Geſetze, was uns ihr Beiſpiel vorhält) beweiſen, iſt nicht bloſse Bewunderung. Denn die Vernunft ſtellt uns dann die Geſchicklichkeit der Perſon muthmaſslich als Frucht der Cultur, folglich als Beiſpiel für uns vor (P. 137. M. II, 275.), ſ. Achtung, 7.

10. Achtung fürs moraliſche Geſetz iſt alſo die einzige und zugleich unbezweifelte moraliſche Triebfeder, ſo wie dieſes Gefühl auch auf keinen Gegenſtand aus einem andern Grunde gerichtet iſt, als lediglich um aus Pflicht zu handeln. Der Gang bei der Willensbeſtimmung durch dieſe Achtung fürs moraliſche Geſetz iſt nehmlich folgender: zuerſt beſtimmt das moraliſche Geſetz den Willen und ſchränkt die Neigungen ein, ſ. Achtung, 2. Dieſe Einſchränkung thut nun eine Wirkung auf das Gefühl, und bringt Empfindung der Unluſt hervor (4. u. 5.) Dieſe Wirkung des Geſetzes aufs Gefühl iſt bloſs Demüthigung, an der wir aber nicht die Kraft des reinen moraliſchen Geſetzes als Triebfeder, ſondern nur den Widerſtand gegen Triebfedern der Sinnlichkeit erkennen können. Weil aber daſ-

ſelbe Geſetz doch objectiv (d. i. in der Vorſtellung der reinen Vernunft) ein unmittelbarer Beſtimmungsgrund des Willens iſt, folglich dieſe Demüthigung nur relativ auf die Reinigkeit des Geſetzes ſtatt findet: ſo iſt die Herabſetzung der Anſprüche der moraliſchen Selbſtſchätzung (d. i. die Demüthigung auf der ſinnlichen Seite) eine Erhebung der moraliſchen Schätzung des Geſetzes ſelbſt, mit einem Worte, Achtung fürs Geſetz (3—6.) Denn wenn die Hinderniſſe einer Thätigkeit vermindert werden, ſo wird dieſe Thätigkeit ſelbſt befördert; nun vermindert die Vorſtellung des Geſetzes das Hinderniſs der Befolgung deſſelben, nehmlich die Einwirkung der ſinnlichen Triebfedern aufs Begehrungsvermögen, alſo befördert ſie den Gehorſam gegen das Geſetz. Die Anerkennung des moraliſchen Geſetzes aber iſt das Bewuſstſeyn einer Thätigkeit der moraliſchgeſetzgebenden Vernunft aus objectiven (d. i. in der Vorſtellung der reinen Vernunft liegenden) Gründen, die bloſs darum nicht ihre Wirkung in Handlungen äuſſert, weil ſubjective (d. i. im einzelnen Subject liegende, nehmlich pathologiſche) Urſachen ſie hindern. Alſo muſs die Achtung fürs moraliſche Geſetz auch als ſubjectiver Grund der Thätigkeit, d. i. als Triebfeder zur Befolgung deſſelben angeſehen werden. Aus dem Begriffe einer Triebfeder entſpringt der Begriff eines Intereſſe, welches eine Triebfeder des Willens bedeutet, ſofern ſie durch Vernunft vorgeſtellt wird, ſ. Intereſſe, inſonderheit 4. und Achtung, 3. Auf den Begriff eines Intereſſe gründet ſich auch der einer Maxime, ſ. auch Intereſſe, 4. Alle drei Begriffe aber (Triebfeder, Maxime und Intereſſe) gelten nur von endlichen Weſen, alſo nicht von Gott, ſ. Intereſſe, 1. Denn die ſubjective Beſchaffenheit des Willens Gottes ſtimmt mit dem objectiven Geſetze der moraliſchgeſetzgebenden Vernunft von ſelbſt überein, alſo kann es auch

für Gott keine ſubjectiven Gründe ſeiner Thätigkeit oder Triebfedern und keine ſubjectiven Handlungsregeln oder Maximen geben (P. 139. ff. M. II, 276.)

11. Es liegt etwas ganz Beſonderes in der grenzenloſen Hochachtung des reinen moraliſchen Geſetzes, bei der gar kein Vortheil Einfluſs hat. Und ſo ſtellt uns doch die moraliſchgeſetzgebende Vernunft das moraliſche Geſetz auf, und nicht etwa als ein Mittel zur Beförderung unſers Vortheils. Dennoch macht die Stimme dieſer Vernunft den kühnſten Frevler zittern, und nöthigt ihn, ſich vor dem Anblicke des Geſetzes zu verbergen. Dieſer Einfluſs einer bloſs intellectuellen Idee aufs Gefühl iſt für die ſpeculative Vernunft unergründlich, und es iſt genug, daſs man noch ſo viel *a priori* davon einſehen kann. Wäre dieſes Gefühl pathologiſch und alſo ein auf den innern Sinn gegründetes Gefühl der Luſt, ſo würde man keine Verbindung derſelben mit irgend einer Idee *a priori* entdecken können. Nun geht aber dieſes Gefühl bloſs auf das Praktiſche, und bringt dennoch ein Intereſſe an der Befolgung des Geſetzes hervor, welches wir das moraliſche nennen. Die Fähigkeit, ein ſolches Intereſſe am Geſetze zu nehmen (oder die Achtung furs moraliſche Geſetz ſelbſt) iſt eigentlich das moraliſche Gefühl (P. 141. f. M. II, 277.). S. übrigens Pflicht, 3. und Legalität, 2.

12. Es iſt von der gröſsten Wichtigkeit in allen moraliſchen Beurtheilungen, mit der äuſserſten Genauigkeit darauf Acht zu haben, aus welchem oberſten Grunde das handelnde Subject handelt und handeln ſoll, oder auf das ſubjective Princip aller ſeiner Maximen, damit alle Moralität der Handlungen darin geſetzt werde, daſs aus keinem andern oberſten oder letzten Grunde gehandelt werden dürfe, als aus Pflicht, d. i. aus

Achtung fürs moraliſche Geſetz. Denn iſt der letzte Grund Liebe und Zuneigung zu dem, was die Handlungen bewirken ſollen, ſo ſind die Handlungen ohne Moralität, obwohl darum noch nicht ohne Legalität. Für Menſchen und alle erſchaffene vernünftige Weſen iſt die moraliſche Nothwendigkeit Nöthigung, d. i. Verbindlichkeit, und jede darauf gegründete Handlung als Pflicht vorzuſtellen. Gleich als ob wir es jemals dahin bringen könnten, ohne Achtung fürs Geſetz, welche mit Furcht oder wenigſtens Beſorgniſs vor Uebertretung verbunden iſt, wie die über alle Abhängigkeit erhabene Gottheit, in den Beſitz einer Heiligkeit des Willens (eine niemals zu verrückende Uebereinſtimmung des Willens mit dem reinen Sittengeſetz, bei welcher daſſelbe nicht Gebot iſt) zu kommen (P. 145. f. M. II, 280.). S. Heiligkeit.

15. Es iſt ſehr liebenswürdig, andern Menſchen, aus Liebe zu ihnen, oder aus theilnehmendem Wohlwollen, Gutes thun. Eben ſo angenehm iſt es, wenn Jemand aus Liebe zur Ordnung gerecht iſt. Aber dieſe Liebe, dieſes Wohlwollen iſt noch nicht die Lebensregel, die unſer Verhalten moraliſch gut machen kann. Als Menſchen, die unter vernünftigen Weſen leben, müſſen wir unſere Handlungen von einem andern Standpuncte betrachten, den allgemeinen, folglich nothwendigen Willen aller in den unſrigen mit einſchlieſſen und dies zum oberſten Beſtimmungsgrund unſerer Handlungen machen. Da dies nun der Selbſtſucht oft zuwider iſt, die ganz etwas anders fordert, nehmlich unſre Neigungen, ſeien ſie auch dem Willen aller, unſern eignen vernünftigen Willen mit eingeſchloſſen, entgegen, zum oberſten Beſtimmungsgrund unſrer Handlungen zu machen: ſo ſtehen wir unter einer Diſciplin der Vernunft, und müſſen in allen Maximen der Unterwürfigkeit unter derſelben nicht vergeſſen. S. Ach-

tung, 11. (P. 146. M. II, 282.). S. ferner Achtung, 12. f., Gebot, 8. ff. und Schwärmerei, 2. ff.

14. Welches nun der Urſprung der Pflicht ſei, die nichts Beliebtes bei ſich führt, welche alle Verwandtſchaft mit Neigungen ſtolz ausſchlägt, und von welcher Wurzel abzuſtammen, die unnachlaſsliche Bedingung desjenigen Werths iſt, den ſich Menſchen allein ſelbſt geben können (M. II, 287. P. 154.), das findet man im Art. Perſonalität, 1. und Heiligkeit.

15. So iſt nun die ächte Triebfeder der reinen praktiſchen, d. i. der moraliſchgeſetzgebenden Vernunft beſchaffen. Sie iſt keine andere, als das reine moraliſche Geſetz ſelbſt, ſofern es uns die Erhabenheit unſrer eigenen überſinnlichen Exiſtenz ſpüren läſst. Sie wirkt im Menſchen ſelbſt, der ſich zugleich ſeines ſinnlichen Daſeyns und der damit verbundenen Abhängigkeit von ſeiner, in ſo fern durch die Einwirkung ſinnlicher Triebfedern afficirten, Natur bewuſst iſt, Achtung für ſeine höhere Beſtimmung. Ein Epikureer, der vernünftig iſt, und über das gröſste Wohl des Lebens nachdenkt, wird, wenn er die klügſte Wahl treffen will, ſich allerdings auch für das ſittliche Wohlverhalten erklären. Allein er verunreinigt durch ſeine Triebfeder (das gröſste Wohl) die moraliſche Geſinnung (ohne alle Beziehung auf Wohl um des Geſetzes willen daſſelbe befolgen) in ihrer Quelle, weil er bloſs moraliſch gut ſeyn will, um einen fröhlichen Lebensgenuſs zu haben. Die Ehrwürdigkeit der Pflicht hat nichts mit Lebensgenuſs zu ſchaffen; ſie hat ihr eigenthümliches Geſetz und auch ihr eigenthümliches Gewicht (P. 158. M. II, 291.).

16. Im Art. Methode, 2. iſt geſagt worden,

dafs hier gezeigt werden ſoll, wie die bewegende Kraft der reinen Vorſtellung der Tugend auch die mächtigſte Triebfeder zum Guten ſei. Dieſes iſt nun in den vorhergehenden Abſätzen *a priori* gezeigt worden. S. auch den Art. Poſitivböſe, 3. Jetzt wollen wir es nun noch durch Beobachtungen beweiſen, die ein Jeder anſtellen kann. Wenn man auf den Gang Acht giebt, den die Geſpräche in gemiſchten Geſellſchaften nehmen, d. i. in ſolchen, die nicht bloſs aus Gelehrten und Vernünftlern, ſondern aus Geſchäftsleuten und Frauenzimmern beſtehen: ſo bemerkt man, dafs die Unterredung gewöhnlich durch drei Stufen geht, ſ. Humanität, 7. Aufser dem Erzählen und Scherzen findet nehmlich noch eine Unterhaltung darin Platz, und dieſe iſt das Räſonniren. Das Erzählen, wenn es ſolche Neuigkeiten betreffen ſoll, welche Intereſſe bei ſich führen, wird bald erſchöpft. Das Scherzen wird leicht ſchaal, weil ſich der Witz nicht erzwingen läſst und ungeſucht ſeyn muſs. Dann bleibt nur noch das Räſonniren übrig, das gemeiniglich gleich an die Reihe kömmt, wenn der erſte Appetit nach Neuigkeiten befriedigt iſt. Es iſt alſo gemeiniglich ſchon einmal an der Reihe geweſen, ehe die Perſonen, welche die Geſellſchaft ausmachen, die zum Scherzen nöthige Lebhaftigkeit erreicht hatten. Aus den angeführten Urſachen kömmt es aber immer wieder an die Reihe, und es unterhält am lebhafteſten, wenn es den ſittlichen Werth dieſer oder jener Handlung betrifft, dadurch der Charakter irgend einer Perſon ausgemacht werden ſoll. Ein Jeder iſt dann äuſserſt grübleriſch und ſubtil, alles auszuſinnen, was den Grad der Tugend in einer erzählten guten That vermindern und die Reinigkeit der Abſicht bei derſelben auch nur verdächtig machen kann. Dieſes unterhält auch ſchon darum um ſo viel mehr, weil es ſchlechterdings unmöglich iſt, ſelbſt durch die angeſtrengteſte Prüfung, völlig hinter

die geheimen Triebfedern einer Handlung zu kommen, weil die innern Principien derſelben nicht erſcheinen (M. II, 38. P. 26.). Man kann in dieſen Beurtheilungen oft den Charakter der über Andere urtheilenden Perſonen ſelbſt hervorſchimmern ſehen; denn einige ſuchen das Gute von dieſer oder jener erzählten That wider alle kränkenden Einwürfe der Unlauterkeit und zuletzt den ganzen ſittlichen Werth der Perſon wider den Vorwurf der Verſtellung und geheimen Bösartigkeit zu vertheidigen, andere ſinnen dagegen mehr auf Anklagen und Beſchuldigungen. Doch kann man den letztern nicht immer die Abſicht beimeſſen, die Tugend aus allen Beiſpielen der Menſchen wegvernünfteln zu wollen, um ſie dadurch zum leeren Namen zu machen; ſondern es iſt oft nur wohlgemeinte Strenge in Beſtimmung des ächten ſittlichen Gehalts. Dennoch kann man den Vertheidigern der Reinigkeit der Abſicht in gegebenen Beiſpielen es mehrentheils anſehen, daſs ſie ihr gern auch den mindeſten Fleck abwiſchen möchten, damit nicht alle menſchliche Tugend endlich gar für ein bloſses Hirngeſpinnſt gehalten werde (P. 272. f. M. II, 371.).

17. Es iſt zu bewundern, daſs die Erzieher der Jugend von dieſem Hange der Vernunft, in aufgeworfenen praktiſchen Fragen ſelbſt die ſubtilſte Prüfung mit Vergnügen anzuſtellen, nicht ſchon längſt Gebrauch gemacht haben. Man ſollte dazu einen bloſs moraliſchen Katechismus zum Grunde legen, und die Biographien alter und neuer Zeiten in der Abſicht durchſuchen, um Beläge zu den vorgelegten Pflichten bei der Hand zu haben. Dieſe Beiſpiele müſsten ſo geſammlet ſeyn, daſs man in ihnen ähnliche Handlungen unter verſchiedenen Umſtänden anträfe, die man mit einander vergleichen könnte. Dadurch könnten dann die Erzieher die moraliſche Beurtheilung ihrer Zöglinge in Thätigkeit ſetzen, und ſie den mindern

r gröfsern moraliſchen Gehalt der Handlungen bemerken laſſen, welches ſelbſt die frühe Jugend ſehr intereſſirt, die zu aller Speculation ſonſt noch unreif iſt. In der Beurtheilung des moraliſchen Gehalts der Handlungen Anderer hingegen iſt ſie ſehr ſcharfſichtig, und dieſe hat auch ein groſses Intereſſe für ſie, weil ſie dadurch fühlt, daſs ihre Urtheilskraft Fortſchritte macht. Was aber das vornehmſte iſt, ſo können die Erzieher mit Sicherheit hoffen, daſs dieſe öftere Uebung einen dauerhaften Eindruck der Hochſchätzung der Tugend und der Verabſcheuung des Laſters zurücklaſſen werde. Nur muſs man die Jugend mit Beiſpielen ſogenannter edler (überverdienſtlicher) Handlungen verſchonen, und alles bloſs auf Pflicht und den Werth zurückführen, den ein Menſch ſich in ſeinen eigenen Augen durch das Bewuſstſeyn der Erfüllung ſeiner Pflichten geben kann und ſoll (P. 275. f. M. II, 372.). S. übrigens Sittlichkeit, 2.

18. Man fängt endlich in unſern Zeiten an einzuſehen, daſs mit ſchmelzenden, weichherzigen Gefühlen über das Gemüth nichts auszurichten iſt. Auch die Zeit der hochfliegenden Gefühle wird vorübergehen. Dieſe letzteren blähen auf, jene aber machen das Herz eher welk, als ſtark. Es iſt daher der menſchlichen Unvollkommenheit und dem Fortſchritte im Guten weit angemeſſener, dem Gemüth die Pflicht trocken und ernſthaft vorzuſtellen. Kindern Handlungen als edle, groſsmüthige, verdienſtlich zum Muſter vorzuſtellen, iſt vollends zweckwidrig. Man verfehlt dadurch ſeine Abſicht ganz, die Kinder durch Einflöſsung eines Enthuſiasmus für ſolche Handlungen einzunehmen. Denn da ſie noch in der Beobachtung der gemeinſten Pflicht ſo weit zurück ſind, und dieſe noch nicht einmal richtig beurtheilen können, ſo heiſst das ſo viel, als ſie bei Zeiten zu Phantaſten zu machen. Es thut aber auch bei belehrtern und

erfahrnern Menſchen keine ächte moraliſche Wirkung aufs Herz (P. 280. M. II, 374.).

19. Alle Gefühle müſſen in dem Augenblicke ihrer Heftigkeit wirken, ſonſt thun ſie nichts. Dies iſt beſonders mit denen der Fall, die ungewohnte Anſtrengung bewirken ſollen. Wenn dieſe verbrauſet ſind, ſo werden ſie ſicherlich keine Wirkung mehr thun. Denn ſobald dieſe Gefühle vorüber ſind, ſo verfällt das Herz in ſeine vorige Mattigkeit und kehrt natürlicherweiſe zu ſeiner gemäſsigten Lebensbewegung, die es von Natur hat, zurück. Denn das Herz wird durch ſolche Gefühle bloſs gereizt, aber nicht geſtärkt. Grundſätze müſſen auf Begriffen errichtet werden, auf aller andern Grundlage können nur Anwandelungen zu Stande kommen, die der Perſon keinen moraliſchen Werth, ja nicht einmal eine Zuverſicht auf ſich ſelbſt verſchaffen können, ohne die doch das Bewuſstſeyn ſeiner moraliſchen Geſinnung und eines ſolchen Charakters (das höchſte Gut im Menſchen) gar nicht ſtatt finden können. Wenn nun dieſe Begriffe auf den Willen wirken ſollen, ſo muſs man damit nicht bei den objectiven Geſetzen der Sittlichkeit ſtehen bleiben, ſondern ſie müſſen im Verhältniſs auf den einzelnen Menſchen betrachtet werden. Mit einem Worte, das moraliſche Geſetz verlangt Befolgung aus Pflicht, nicht aus Vorliebe (P. 280. f. M. II. 375.). S. Handlung, 8, Gang, 2. und Methode, 3.

20. In dieſem und den ſo eben angeführten Artikeln ſind die allgemeinſten Maximen angegeben, nach welchen man die Jugend zur Moralität bilden und üben ſollte. Die Mannigfaltigkeit der Pflichten für jede Art dieſer Bildung und Uebung erfordert aber beſondere Beſtimmungen, und muſs in einer ausführlichen Methodenlehre der Moral weiter ausgeführt werden. Kant hat

nur erſt die Grundzüge dazu angegeben, weil die Critik der praktiſchen Vernunft nur eine Vorübung zur Moral iſt (P. 288. M. II, 380.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Vorr. S. 26. — I. Th. I. B. III. Hauptſt. S. 126. ff. — II. Th. S. 272. ff.

Tugend,

ἀρετη, *fortitudo moralis*, *virtus*, *vertu*. Man nennt die Sicherheit des ins Unendliche gehenden Progreſſus der Maximen eines Menſchen zur Heiligkeit, und die Unwandelbarkeit derſelben zum beſtändigen Fortſchreiten, Tugend (P. 58.), ſ. Heiligkeit. Es wird die Tugend = + a, als Stärke des Vorſatzes in Erfüllung der Pflicht, der Untugend oder moraliſchen Schwäche = o, als einem Mangel an moraliſcher Stärke, und dem Laſter oder der negativen Tugend = — a, als vorſetzlicher oder zum Grundſatz gewordener Uebertretung der Pflicht, entgegengeſetzt, ſ Laſter, 3. f. Wenn man nehmlich nicht ſicher iſt, daſs man im Fortſchritt der Maximen zur Heiligkeit beharren werde, ſo iſt dieſer innere Zuſtand Untugend. Iſt man aber ſicher, daſs man im Rückſchritt der Maximen von der Heiligkeit beharren werde, ſo iſt dieſer Zuſtand Laſter. Weder bei der Tugend noch dem Laſter iſt die Vollendung möglich, denn im erſtern Falle wäre die Heiligkeit erreicht, welches nicht möglich iſt, weil ſonſt alle Sinnlichkeit verſchwunden ſeyn müſste, welches, da ſie zu den Anlagen in unſerer Natur gehört, unmöglich iſt; im letztern Falle aber müſste ſelbſt die Anlage zur Sittlichkeit erloſchen ſeyn, welches wieder unmöglich iſt, indem eine Naturanlage nicht erlöſchen kann, und der Menſch auch dann ganzlich aufhö-

ren müſste moraliſcher Natur und der Zurechnung fähig zu ſeyn. Der Zuſtand der Untugend aber iſt unter den Menſchen der gewöhnliche (P. 58. T. 10.). S. Poſtulat, 3., Progreſſus, 2., Heiligung, Chriſtenthum etc. S. 761. 3. f., u. Pflicht, ethiſche.

2. Man nennt auch wohl die Würdigkeit glücklich zu ſeyn Tugend, ſ. Gut, höchſtes, 4. ff. Auch kann man ſagen: die Tugend iſt das Bewuſstſeyn des Vermögens einer reinen praktiſchen Vernunft durch die That (P. 213.). Denn ein ſolches Bewuſstſeyn iſt zugleich ein Bewuſstſeyn der Obermacht über unſre Neigungen, welches uns eben der Glückſeligkeit würdig macht. Ja dieſes Bewuſstſeyn bringt ſogar Zufriedenheit in uns hervor, welche in ihrer Quelle Zufriedenheit mit unſrer Perſon iſt, welche aber weder Glückſeligkeit noch Seligkeit heifsen kann. Denn zur Glückſeligkeit gehört der poſitive Beitritt eines Gefühls, und Seligkeit iſt gänzliche Unabhängigkeit von Neigungen und Bedürfniſſen (P. 213. f.), ſ. Zufriedenheit, Glückſeligkeit, 10. 17. f., u. Poſitiv Böſe, 6.

3. Tugend als Phänomenon und Noumenon findet man erklärt im Art. Gnadenwirkung, 4. Man ſieht den Unterſchied zwiſchen Tugend, Frömmigkeit und Gottſeligkeit im Art. Frömmigkeit. Die ſittlich gute Geſinnung in uns wird darum mit dem lateiniſchen Wort *virtus*, welches eigentlich ſo viel als Tapferkeit (*fortitudo*) heifst, benannt, weil die Tugend gleichſam eine moraliſche Tapferkeit iſt; denn Tapferkeit iſt das Vermögen und der überlegte Vorſatz, einem ſtarken aber ungerechten Gegner Widerſtand zu thun, die Tugend iſt aber das Vermögen und der überlegte Vorſatz, dem ſtarken und ungerechten Gegner

unſrer ſittlichen Geſinnung in uns Widerſtand zu thun (T. 4.). Die Tugendlehre lehrt uns daher die innere Freiheit gegen den innern Feind, die Rechtslehre die äuſsere Freiheit gegen den äuſsern Feind derſelben vertheidigen, die allgemeine Pflichtenlehre aber umfaſst dieſe beiden Theile (T. 3. f.). Das Wort Tugend ſtammt von taugen, Untugend von zu nichts taugen (T. 21.), gerade wie das griechiſche Wort ἀρετη von ἀρω, paſſen, herkommt, und eigentlich die Tauglichkeit zu einer Beſtimmung bedeutet (ſ. Schneiders griech. Handwörterbuch, Art. ἀρετη.).

4. Tugend iſt aber nicht bloſs (wie Wolff in den Grundſ. des Natur- und Völkerrechts, I. Th. 3. H. §. 85. S. 53. u. *Phil. pract. univ. P. I.* §. 321. lehrt) für eine Fertigkeit (*habitus*) und (wie die Preisſchrift des Hofpred. Cochius ſich ausdrückt) eine lange Gewohnheit moraliſch guter Handlungen zu erklären. Denn wenn dieſe Gewohnheit nicht eine Wirkung feſter und immer mehr geläuterter Grundſätze iſt, ſo iſt ſie weder auf alle Fälle gerüſtet, noch vor der Veränderung hinreichend geſichert (T. 9. f.). S. Fertigkeit, 4. Vielmals wird auch Schwäche, welche das Wageſtück eines Verbrechens abräth, für Tugend (die doch den Begriff von Stärke giebt) gehalten; und viele haben nur das Glück gehabt, den Verſuchungen entgangen zu ſeyn und haben darum ein langes ſchuldloſes Leben geführt (T. 25.). Man kann gar wohl ſagen: der Menſch ſei zur Tugend, als einer moraliſchen Stärke, verbunden. Das Vermögen der Ueberwindung aller der Moralität ſinnlich entgegenwirkenden Antriebe kann und muſs zwar ſchlechthin vorausgeſetzt werden, denn ohne dieſes Vermögen würde dieſe Ueberwindung entweder nicht möglich, oder doch mechaniſch, im letztern Fall ohne Freiheit und Zurechnung, d. i. nicht moraliſch ſeyn. Allein

demungeachtet ist doch dieses Vermögen etwas, was erworben werden muss. Denn es ist eine Stärke, die man dadurch erlangen muss, dass die moralische Triebfeder (die Vorstellung des Gesetzes) durch Betrachtung des reinen Vernunftgesetzes in uns, zugleich aber auch durch Uebung, erhoben wird (T. 33.).

5. Tugend bedeutet also eine moralische Stärke des Willens (T. 46.). Aber dies erschöpft noch nicht den Begriff. Denn eine solche Stärke könnte auch einem heiligen, d. i. übermenschlichen, Wesen zukommen, in welchem kein hindernder Antrieb dem Gesetze seines Willens entgegen wirkt. Ein solches heiliges Wesen ist also dasjenige, welches alles, was dem Gesetze gemäss ist, gern thut. Tugend ist folglich die moralische Stärke des Willens eines Menschen in Befolgung seiner Pflicht (T. 46.), s. Pflicht, 3. u. Laster 13. In dem Besitz der Tugend ist der Mensch also allein frei, gesund u. s. w. Er kann sie weder durch Zufall, noch Schicksal einbüssen, weil er sich selbst besitzt (T. 47.).

6. Die Anthropologie, welche lehrt, dass die Menschen in der Erfahrung (der Mensch als Phänomen) eben nicht tugendhaft sind, kann der Anthroponomie, welche lehrt, wie das Ideal der Menschheit, vermöge der unbedingt gesetzgebenden Vernunft, in ihrer moralischen Vollkommenheit (der Mensch als Noumen), beschaffen ist, keinen Abbruch thun, und wiewohl die Tugend (in Beziehung auf Menschen, nicht aufs Gesetz) auch hin und wieder verdienstlich heissen und einer Belohnung würdig seyn kann, so muss sie doch ihr eigener Zweck und ihr eigener Lohn seyn (T. 47.).

7. Die Tugend wird also vorgestellt, nicht

wie der Menſch die Tugend beſitzt, ſondern als ob die Tugend den Menſchen beſitze. Denn ſonſt würde es ſo ausſehen, als ob der Menſch noch die Wahl gehabt hätte, wozu er alsdann noch einer andern Tugend bedürfen würde, um die Tugend jeder andern angebotenen Waare vorzuziehen. In dieſer Bedeutung giebt es denn auch allerdings nur Eine Tugend, ſo wie nur Ein Laſter. S. auch Sittlichkeit.

Es giebt nicht mehr als Eine Tugend
Und als ein Laſter neben ihr.
Haſt du den Vorſatz nicht, nach allen heil'gen Pflichten
Dich in und auſser dir zu richten,
So prange hier und da mit guter Eigenſchaft;
Dein Herz iſt doch nicht tugendhaft.

So oft du's wagſt, nur Eins von den Geſetzen,
Weil es dein Herz verlangt, mit Vorſatz zu verletzen,
So ſchwächſt du aller Tugend Kraft,
Und wirſt bei hundert guten Thaten,
Die Hoffnung oder Furcht, Ruhm und Natur dir rathen,
Doch, eh' du's glaubſt, bald gänzlich laſterhaft!

8. Man kann die Bedeutung des Worts Tugend, ſo wie wir es jetzt erklärt haben, die ſubjective Bedeutung nennen, weil es eine Beſchaffenheit des Subjects der Moralität bedeutet. Objectiv kann jede Pflicht ſowohl, als auch die ihr angemeſſene, oder gar aus derſelben geſchehene Handlung, Tugend (*virtus derivativa*) genannt werden. Es erhellet hieraus, daſs eine Mehrheit der Tugenden in objectiver Bedeutung ſich denken läſst, welches nichts anders heiſst, als ſich verſchiedene moraliſche Gegenſtände denken, auf die der Wille aus dem einigen Princip der

Tugend geleitet wird (T. 48.). S. auch Laſter, 7. Wenn man aber das moraliſche Vermögen des Selbſtzwanges Tugend, die Pflichten, welche das moraliſche Geſetz vorſchreibt, Tugenden nennt: ſo thut man beſſer, daſs man den aus der Geſinnung der Pflicht (der Achtung fürs moraliſche Geſetz) entſpringenden Handlungen den Namen der Tugendhandlungen giebt. S. Pflicht, ethiſche.

9. Wahre Tugend iſt erhaben, und zwar unter allen moraliſchen Eigenſchaften ſie allein. Sie heiſst aber wahre Tugend im Gegenſatz gegen gewiſſe mit der Tugend harmonirende gute ſittliche Qualitäten, die aber darum doch eigentlich nicht zur tugendhaften Geſinnung gezählt werden können. Man kann gewiſs die Gemüthsfaſſung nicht tugendhaft nennen, die zwar gleiche Handlungen mit der Tugend hervorbringt, deren Grund aber ſeiner Natur nach den allgemeinen Regeln der Tugend auch öfters widerſtreiten kann. Eine gewiſſe zum warmen Gefühl des Mitleids geſtimmte Weichmüthigkeit zeigt eine gütige Theilnehmung an dem Schickſale andrer Menſchen an, worauf Grundſätze der Tugend gleichfalls hinausführen. Denn wenn dieſes Gefühl den Mitleidigen bewegt, einem Nothleidenden mit dem aufzuhelfen, womit der Mitleidige ſeine Schulden bezahlen ſollte, ſo kann offenbar die Handlung aus keinem tugendhaften Vorſatze entſpringen. Es iſt auch nicht möglich, daſs unſer Buſen vor Antheil an jedes Menſchen Schickſal von Zärtlichkeit aufſchwelle, und bei jeder fremden Noth in Wehmuth ſchwimme, ſonſt würde der Tugendhafte unaufhörlich in mitleidigen Thränen ſchmelzend bei aller dieſer Gutherzigkeit gleichwohl nichts weiter als ein wehmüthiger Müſſiggänger werden (S. II, 306. ff.). Bei näherer Erwegung findet man, daſs ſo liebenswürdig auch die mitleidige Eigenſchaft ſeyn mag, ſie doch die Würde

der Tugend nicht an sich habe (S. II, 308. *), s. Herz, gutes. Ein eben so liebenswürdiges Gefühl, aber noch nicht die Grundlage einer wahren Tugend, ist die Gefälligkeit. Sie ist so gar keine Tugend, dass alle Laster daraus entspringen können (S. II, 308. f.). Demnach kann wahre Tugend nur auf Grundsätze gepfropft werden, die Allgemeinheit haben. Nur indem man diesen Grundsätzen seine besondere Neigung unterordnet, können auch unsre gütigen Triebe den edlen Anstand zuwege bringen, der die Schönheit der Tugend ist (S. II, 309. f.). Aus Rücksicht auf die Schwäche der menschlichen Natur hat die Vorsehung dergleichen hülfeleistende Triebe als Supplemente der Tugend in uns gelegt, die einige auch ohne Grundsätze zu schönen Handlungen bewegen. Mitleid und Gefälligkeit sind Gründe von schönen Handlungen, die vielleicht durch das Uebergewicht eines gröbern Eigennutzes insgesammt würden erstickt werden, allein nicht unmittelbare Gründe der Tugend. Da sie aber durch die Verwandtschaft mit der Tugend geadelt werden, so erwerben sie auch ihren Namen. Man kann sie daher adoptirte Tugenden nennen, die auf Grundsätzen beruhende aber, ächte oder wahre Tugend. Jene sind schön und reizend, diese allein ist erhaben und ehrwürdig (S. II, 310.), s. Herz, edles. Diese adoptirten Tugenden haben gleichwohl mit den wahren Tugenden grosse Aehnlichkeit, indem sie das Gefühl einer unmittelbaren Lust an gütigen und wohlwollenden Handlungen enthalten (S. 310. f.). Was aus dem Antriebe der Ehre geschieht, ist nicht im mindesten tugendhaft, weswegen auch ein Jeder, der auf den Ruf der Tugend Anspruch macht, den Bewegungsgrund der Ehrbegierde sorgfältig verhehlt. Es ist auch diese Neigung nicht einmal so nahe wie die Gutherzigkeit der ächten Tugend verwandt, weil sie blos durch den in fremde Augen

fallenden Anſtand der Handlungen bewegt werden kann. Man kann daher das Tugendähnliche, was durch das Gefühl der Ehre veranlaſst wird, den Tugendſchimmer nennen (S. II, 311. f.). Die ächte Tugend aus Grundſätzen hat etwas an ſich, was am meiſten mit der melancholiſchen Gemüthsfaſſung im gemilderten Verſtande zuſammen zu ſtimmen ſcheint (S. II, 313.). In dem ſanguiniſchen Temperamente werden wir die beliebten Eigenſchaften zu ſuchen haben, die K. adoptirte Tugenden nennt (S. II, 313.).

Tugendlehre,

ſ. Moral, 3. ff. u. Pflicht, ethiſche.

Tugendmaxime,

maxima virtutis, *maxime de la vertu*. Wenn die Autonomie der praktiſchen Vernunft auch ſubjectiv iſt, und folglich ein Menſch nach der Maxime handelt, das moraliſche Geſetz ſeiner eigenen Vernunft um dieſes Geſetzes willen zu befolgen, ſo heiſst das die Tugendmaxime. Die Tugendmaxime beſteht alſo darin, daſs uns nicht etwa das Verhalten anderer Menſchen, oder ſonſt etwas anderes, ſondern lediglich das moraliſche Geſetz ſelbſt, alſo die Pflicht, zur Triebfeder unſrer Handlungen diene (T. 167.). S. Maxime.

Tugendpflicht,

ſ. Pflicht, ethiſche.

Tugendſtolz,

arrogantia moralis, *arrogance morale*. Die

Überredung von der Gröſse ſeines moraliſchen Werths, aber nur aus Mangel der Vergleichung mit dem moraliſchen Geſetz (T. 94.).

Tugendverpflichtung,

obligatio ethica, obligation morale. Die Nöthigung ſeiner ſelbſt zur Handlung aus Achtung fürs Geſetz; oder die Unterwerfung ſeiner ſelbſt unter das unbedingt gebietende Geſetz ſeines eigenen freien Willens. Dieſe Nöthigung iſt das Formale im Princip der Pflicht, d. i. die Geſetzmäſsigkeit der Tugendhandlung. Die Tugendpflichten ſelbſt ſind aber das Materiale oder das, was der Tugendhandlung zugleich einen Zweck giebt, oder ſie zweckmäſsig macht. Die Tugendverpflichtung iſt alſo von der Tugendpflicht in objectiver Bedeutung wohl zu unterſcheiden, da ſie hingegen die Tugendpflicht in ſubjectiver Bedeutung ſelbſt iſt. Die Tugendpflicht in objectiver Bedeutung iſt ein Zweck, der zugleich Pflicht iſt; die Tugendverpflichtung aber iſt die Achtung für das Geſetz, inſofern ſie für mich Triebfeder iſt, jenen Zweck eben darum zu dem meinigen zu machen, weil es eine Pflicht iſt. Daher giebt es nur Eine Tugendverpflichtung, aber viel Tugendpflichten; weil es zwar viel Gegenſtände giebt, die für uns Zwecke ſind, welche zu haben zugleich Pflicht iſt, aber nur Eine tugendhafte Geſinnung. Sie iſt der einzig moraliſchgute ſubjective Beſtimmungsgrund (die ächte moraliſche Triebfeder, die einzige Tugendmaxime), unſre Pflicht zu erfüllen, welcher ſich aber ſowohl über Rechtspflichten, als über Tugendpflichten erſtreckt, obwohl die erſtern darum nicht Tugendpflichten heiſsen können (T. 55.).

Typus,

τυπος, *typus*, *type*. K. bezeichnet mit dem Namen Typus des Sittengeſetzes das Naturgeſetz, welches ſeiner Form nach von dem Verſtande einer Maxime zum Behuf der Urtheilskraft untergelegt wird, um die Maxime nach ſittlichen Principien zu beurtheilen (P. 122. 123.). Es iſt ein griechiſches Wort, das Vorbild bedeutet. Der Typus iſt eigentlich das für das moraliſche Geſetz, was das Schema für die Kategorie iſt, er macht die Anwendung des moraliſchen Geſetzes auf Gegenſtände der Sinnenwelt möglich, oder macht es thunlich, die Handlungen, als Erſcheinungen in der Sinnenwelt, unter das Sittengeſetz, das doch etwas intelligibeles iſt, zu ſubſumiren; oder ſie für ſolche zu erkennen, die das Sittengeſetz gebietet, verbietet oder erlaubt; z. B. ob es geboten ſei, in gewiſſen Fällen einem Menſchen das Leben zu nehmen, ob es verboten ſei, ſich irgend einmal zu betrinken, ob es erlaubt ſei, den Geſchlechtstrieb auch auſser der Ehe zu befriedigen oder im Concubinat zu leben.

2. Die Begriffe des Guten und Böſen beſtimmen dem Willen zuerſt ein Object, d. i. erſt muſs ich eine Handlung für gut oder böſe erkennen, ehe ich ſie wollen oder verwerfen kann. Dieſe Begriffe ſtehen aber ſelbſt unter einer praktiſchen Regel der Vernunft, welche den Willen in Anſehung ſeines Gegenſtandes *a priori* beſtimmt, wenn ſie reine Vernunft iſt. Wollen wir nun eine ſolche praktiſche Regel der Vernunft wirklich anwenden, ſo müſſen wir wiſſen, ob eine uns in der Sinnlichkeit mögliche Handlung der Fall ſei, der unter der Regel ſtehe. Denn es kann auch Fälle geben, wo die Regel gar nicht

anwendbar ist und von denen die Regel gar nicht gilt. Dies zu bestimmen, dazu gehört praktische Urtheilskraft. Diese muss das, was in der Regel allgemein gesagt wurde, auf eine Handlung *in concreto* anwenden. Nun betrifft aber eine praktische Regel der reinen Vernunft

a) als praktisch, die Existenz eines Gegenstandes (nehmlich die Existenz einer Handlung in der Sinnenwelt);

b) soll sie, als praktische Regel der reinen Vernunft, den Willen unabhängig von allem Empirischen bestimmen.

Hier scheint also etwas Widersinnisches statt zu finden; die Idee des Sittlichguten ist durch reine Vernunft gegeben, sie ist etwas Uebersinnliches, und kann also weder durch Sinne angeschauet werden, noch in der Handlung, als einer Erscheinung, enthalten seyn; und doch soll nach derselben, ohne dass das Empirische den Willen bestimmt, gehandelt werden, obwohl alle möglichen Handlungen nur empirisch sind. Wie kann denn also eine Regel, die sich gar nicht um die Beschaffenheit des Empirischen bekümmert, sondern völlig davon abstrahirt, dennoch darauf angewendet werden? Soll nehmlich der Fall im Empirischen angegeben werden, von welchem die Regel gilt, so muss ja doch das Empirische eine solche Beschaffenheit haben, dass ich sagen kann, das ist eine empirische Handlung, die geschehen soll, und das ist eine, die nicht geschehen soll. Und doch soll von aller Beschaffenheit der empirischen Handlung abstrahirt werden? S. Gutes, II. In Ansehung der Subsumtion des zur Erkenntniss gegebenen Empirischen unter die reinen Verstandesbegriffe helfen die Schemate derselben Schwierigkeit ab, s. Schema. Es muss also gezeigt werden, wie Gesetze der Freiheit

auf Handlungen in der Natur angewandt werden können, ſ. Gutes, 11 (P. 119. f. M. II, 261.).

3. Hier eröffnet ſich nun für die reine praktiſche Urtheilskraft eine günſtige Ausſicht, die bei der reinen ſpeculativen Urtheilskraft nicht ſtatt fand. Es iſt nehmlich bei der Beurtheilung, ob eine nur in der Sinnenwelt mögliche Handlung, z. B. einen Menſchen todt zu ſchlagen, unter einem reinen praktiſchen Geſetze ſtehe, d. i. ſittlichgut, oder böſe, oder erlaubt ſei, gar nicht die Frage, ob die Handlung, als Begebenheit in der Sinnenwelt, möglich ſei, z. B. ob ich auch werde die Kräfte, die Gewandtheit u. ſ. w. dazu haben, oder ob man mir nicht zuvorkommen und mich ſelbſt darüber todt ſchlagen werde. Dieſe Frage gehört gar nicht für die Beurtheilung nach ſittlichen Grundſätzen, ſondern für die Beurtheilung des theoretiſchen Gebrauchs der Vernunft, nach dem Geſetze der Cauſalität; denn was für wirkende Urſachen nöthig ſind, um den gewaltſamen Tod eines Menſchen zu bewirken, wie ich ihm am beſten werde beikommen können, in welcher Kunſt die Banditen in Italien viel Kenntniſs, Geſchicklichkeit und Erfahrung haben ſollen, das hat mit der Frage, ob es nach der Moral erlaubt ſei oder nicht, eine ſolche Handlung zu begehen, gar nichts zu thun. Bei der erſten Frage kömmt alles auf den Begriff der Urſache an, der ein reiner Verſtandesbegriff iſt; dieſer hat ſein Schema an der Folge der Begebenheiten in der Zeit, inſofern ſie einer Regel unterworfen und folglich nothwendig ſind; denn wenn nur der Bravo erſt das Herz trifft, ſo muſs der Tod des ihm Bezeichneten erfolgen. Die phyſiſche Cauſalität gehört unter die Naturbegriffe, deren Schema die transſcendentale Einbildungskraft entwirft, ſ. Einbildungskraft, 3. Hier iſt es aber um das Schema eines Geſetzes zu

thun, weil die Willensbeſtimmung durchs Geſetz allein den Begriff der Cauſalität an ganz andere Bedingungen bindet, als an die der Naturverknüpfung (P. 121. M. II, 262.).

4. Das Naturgeſetz iſt ein ſolches, dem die Gegenſtände ſinnlicher Anſchauung, als ſolche, unterworfen ſind, d. h. es beſtimmt *a priori*, wie dieſe Gegenſtände für die Erkenntniſs durch Anſchauung beſchaffen ſeyn müſſen, ſo daſs uns gar keine andern Gegenſtände in der Anſchauung vorkommen können, als nur ſolche, die dieſe Beſchaffenheit haben. Einem ſolchen Naturgeſetz muſs aber ein Schema correſpondiren. Dieſes Schema iſt ein allgemeines Verfahren der Einbildungskraft, den reinen Verſtandesbegriff, (z. B. Urſache), den das Geſetz (z. B. alle Veränderung muſs eine Urſache haben) beſtimmt (daſs es z. B. die Urſache als nothwendig für alle Veränderung erklärt), den Sinnen *a priori* darzuſtellen, (indem ſie z. B. die Urſache als vor jeder Veränderung nothwendig vorhergehend darſtellt). S. Schema, 7. Dem Geſetze der Freiheit aber kann nicht ein ſolches Schema zum Behuf ſeiner Anwendung *in concreto* untergelegt werden, ſondern der Verſtand (nicht, wie bei dem Schema, die Einbildungskraft) legt einer Idee der Vernunft (dem Sittengeſetz) ein Geſetz unter, das an Dingen *in concreto* dargeſtellt werden kann, welches nur mit einem Naturgeſetze möglich iſt, (P. 121. f. M. II, 263.).

5. Die Regel der Urtheilskraft, nach welcher ſie einen Fall *in concreto* beurtheilt, ob er dem Sittengeſetz nach geboten oder verboten oder erlaubt ſei, iſt alſo dieſe: Frage dich ſelbſt, ob du die phyſiſche Nothwendigkeit der Handlung nach einem Naturgeſetz wollen kannſt. Gebietet z. B. das Sittengeſetz, einen Menſchen, der uns beleidigt hat, zu tödten? Um dies zu beurtheilen,

verſetze man ſich in Gedanken in eine ſolche Natur, wo man gar nicht anders könnte, man müſste jeden Menſchen tödten, der einen beleidigt hätte. Es iſt nun die Frage: ob man eine ſolche Natur wollen kann? Die Antwort iſt offenbar: Nein. Denn in einer ſolchen Natur würde man ja ſelbſt ſeines Lebens nicht ſicher ſeyn. Nach dieſer Regel beurtheilt auch wirklich Jedermann die Handlungen, wenn er unterſuchen will, ob ſie ſittlichgut oder böſe ſind. So ſagt man: wenn nun ein Jeder betrügen müſste, ſobald es ſein Vortheil wäre; könntest du wohl wollen dich in einer ſolchen Natur der Dinge befinden? Ich würde dann auch jederzeit und überall betrogen werden, und das kann ich nicht wollen. Eine ſolche durch den Verſtand als Naturgeſetz gedachte Regel iſt ein Typus, der zur Beurtheilung dient, nach welchen Maximen man handeln ſoll, wenn man ſittlichgut handeln will. Wenn nehmlich die Maxime, nach welcher man handeln will, nicht ſo beſchaffen iſt, daſs ich ſie zu einem Naturgeſetz wollen kann, ſo iſt ſie auch ſittlichunmöglich, ſ. Maxime, 6. So urtheilt ſelbſt der gemeinſte Verſtand, denn das Naturgeſetz liegt allen ſeinen gewöhnlichſten Urtheilen immer zum Grunde. Er hat es alſo jederzeit bei der Hand, nur daſs er in Fragen über die Sittlichkeit der Handlung das Naturgeſetz bloſs zum Typus eines Geſetzes der Freiheit macht (P. 122. f. M. II, 264.).

6. Es iſt alſo auch erlaubt, die Natur der Sinnenwelt als Typus einer intelligibeln Natur zu gebrauchen. Nur muſs man nicht auch die Anſchauungen der Sinnenwelt, und was von dieſen abhängig iſt, auf die intelligibele Natur übertragen wollen. Es kommt hier bloſs auf die Form der Geſetzmäſsigkeit überhaupt an, die die Handlungen ſowohl als Wirkungen in der Sinnenwelt, als auch als ſittlichgute Handlungen haben können, nur muſs dieſe Gleichartigkeit bloſs

dazu gebraucht werden, das Sittengeſetz beſtimmt anzuwenden, aber nicht etwa dazu, den Willen dadurch zu beſtimmen. Denn Geſetze, als ſolche, ſind in ſo fern einerlei, obwohl ihr Beſtimmungsgrund ſehr verſchieden ſeyn kann (P. 124. M. II, 265.).

7. Von allem Intelligibeln hat ſchlechterdings nichts als, erſtens, vermittelſt des moraliſchen Geſetzes, die Freiheit Realität, d. h. alle Ideen, die ſich die Vernunft denken muſs, haben keine Gegenſtände in der Sinnenwelt, und von dem Daſeyn ſolcher Gegenſtände, die auſser der Sinnenwelt ſich befinden, können wir uns nicht überzeugen, da ſie nicht in der Zeit vorhanden ſeyn müſsten, und wir uns ein Daſeyn auſser der Zeit nicht einmal vorſtellen können. Nur die Freiheit des Willens, die zwar in der Sinnenwelt, in der alles nothwendig iſt, und alſo auch der Wille in der Erfahrung als nicht frei, ſondern gänzlich von auf ihn wirkenden Urſachen (z. B. den Naturtrieben) abhängig, erkannt werden muſs, iſt etwas intelligibeles, überſinnliches oder nur durch Vernunft denkbares, was wir durchaus als etwas Wirkliches annehmen müſſen. Denn da es ein moraliſches Geſetz, d. i. ein ſolches giebt, was Unabhängigkeit von allen ſolchen wirkenden Urſachen, denen wir nicht widerſtehen können, fordert, und andere giebt es nicht in der Sinnenwelt, ſo müſsten wir dieſem moraliſchen Geſetz entſagen, d. i. allen Unterſchied zwiſchen den menſchlichen Handlungen und allen Werth derſelben ablengnen, wenn wir nicht den freien Willen für etwas Wirkliches, obwohl ganz unbegreifliches Ueberſinnliches annehmen wollten. Eben ſo iſt es, zweitens, auch mit allen andern intelligibeln Gegenſtänden (Gott und Unſterblichkeit), auf welche uns die Vernunft, nach Anleitung jenes Geſetzes, führt. Dieſe intelligibeln Gegenſtände haben aber freilich für uns keine

Realität weiter, als zum Behuf des moraliſchen Geſetzes und des Gebrauchs der reinen praktiſchen Vernunft. Allein eben darum iſt nun dieſe Vernunft auch berechtigt und benöthigt, die reine Verſtandesform der Natur, zum Typus der Urtheilskraft zu gebrauchen. Das, was alſo im vorhergehenden Abſatz iſt geſagt worden, ſoll nur verhüten, daſs das, was zur Typik der Begriffe, d. i. zur Möglichkeit ihrer Anwendung in der Sinnenwelt, vermittelſt der Verſtandesformen derſelben, gehört, nicht zu den Begriffen ſelbſt gezählt werde, als gäbe es etwa in der überſinnlichen Welt eine ſolche Nothwendigkeit, oder als könnten wir nun die Beſchaffenheit derſelben dadurch erkennen. Dieſe Typik der Urtheilskraft bewahrt vor dem Empirismus der praktiſchen Vernunft, der die praktiſchen Begriffe bloſs in Erfahrungsfolgen ſetzt. Dieſe Erfahrungsfolgen, in der Antwort auf die Frage, was würde daraus für dich entſtehen und kannſt du das um deines eigenen Vortheils willen wollen, daſs es allgemeine Naturgeſetze gäbe, nach welchen ſo etwas erfolgen müſste, können allerdings zum angemeſſenen Typus für das Sittlichgute dienen, aber das Sittlichgute beſteht doch darum nicht in dieſen Folgen. Ich kann fragen: was würde daraus entſtehen, wenn die oder die Maxime Naturgeſetz wäre, und kannſt du dieſe Folgen und alſo ein ſolches Naturgeſetz wollen; aber dieſe Folgen ſollen und müſſen mich darum nicht beſtimmen, darnach zu handeln, ſondern ſie lehren mich nur das allgemeine Geſetz in Anwendung auf einen concreten Fall; aber daſs ich nach allgemeinen Freiheitsgeſetzen handeln will, das allein beſtimmt meinen Willen, ſ. Rationalismus, 4. Dieſe Typik bewahrt aber auch vor dem Myſticismus der praktiſchen Vernunft, welcher das Symbol zum Schema macht, z. B. das Symbol eines Reichs Gottes nach Freiheitsgeſetzen für eine wirkliche Verſtandesanſchauung (Schema des Ver-

ſtandes) eines Gegenſtandes von dieſer Beſchaffenheit in der überſinnlichen Welt hält. Dem Gebrauch der moraliſchen Begriffe iſt bloſs der Rationalismus der Urtheilskraft angemeſſen, der von der ſinnlichen Natur nichts weiter nimmt, als was auch reine Vernunft für ſich denken kann, d. i. die Geſetzmäſsigkeit, ſ. Rationalismus, 4. Indeſſen iſt die Verwahrung vor dem Empirismus der praktiſchen Vernunft viel wichtiger, als die vor dem Myſticismus (P. 124. ff. M. II, 266.).

U.

Uebel,

Weh, Schmerz, κακον, *malum*, *mal.* Wenn wir einen Gegenſtand darum verabſcheuen, weil wir ihn auf unſern Zuſtand der Unannehmlichkeit, des Schmerzes, oder nur in ſo fern wir ihn auf unſere Sinnlichkeit und das Gefuhl der Unluſt, das er bewirkt, beziehen, ſo nennen wir ihn ein Uebel. So ſind heftige Gichtſchmerzen *) etwas, das uns ſehr foltert, und folglich ein Uebel; denn das Geſchrei des Leidenden dabei beweiſet, daſs er ſie verabſcheuet, weil ſie ihm ſehr unangenehm, ſehr empfindlich ſind. Sie heiſsen aber bloſs darum ein Uebel, inſofern ſie von dem Leidenden auf ſeine Sinnlichkeit bezogen werden, und ihm ein Gefühl der Unluſt verurſachen (P. 105, f.). In Anſehung der Uebel (Schmerzen) ſteht der Menſch (ſo wie alle Sinnenweſen) unter dem Geſetze der Natur, und iſt bloſs leidend (S. IV, 6. u. 7.*).

2. Das Uebel wird alſo auf den Empfindungszuſtand einer Perſon bezogen, und es iſt jederzeit ein Gegenſtand des Gefühls der Unluſt, was ſo genannt wird (P. 105. f.).

3. Es iſt eine alte Formel der Schulen: *nihil averſamur, niſi ſub ratione mali* (wir verabſcheuen

*) *Cicer. tuſc. quaeſt. lib. 2. ſect. 61.*

nichts, als blofs darum, weil es ein Uebel iſt). Sie hat auch einen richtigen Gebrauch, wenn man ſie ſo überſetzt: wir verabſcheuen, nach Anweiſung der Vernunft, nichts, als nur inſofern wir es für böſe halten. In Anſehung des Böſen aber ſteht der Menſch unter dem Geſetz der Freiheit. Sie hat daher oft auch einen der Philoſophie ſehr nachtheiligen Gebrauch, weil der Ausdruck *mali* eine Zweideutigkeit enthält, daran die Einſchränkung der Sprache Schuld iſt, nach welcher er eines doppelten Sinnes fähig iſt und daher die praktiſchen Geſetze nothwendig auf Schrauben ſtellt, und die Philoſophie zu ſubtilen Diſtinctionen nöthigt (P. 103, f.).

4. Für das nehmlich, was die Lateiner mit dem einzigen Worte *malum* nennen, und wofür die Griechen nur das einzige Wort κακον hatten, hat die deutſche Sprache zwei Ausdrücke, das Böſe (das im Lateiniſchen insbeſondere auch *pravum* heiſst), welches etwas bedeutet, was der Menſch freiwillig thut, und Leibnitz das moraliſche Uebel nannte, und das Uebel oder Weh, welches das bedeutet, was der Menſch leidet, und Leibnitz das phyſiſche Uebel nannte. Es ſind aber zwei ganz verſchiedene Beurtheilungen, ob wir bei einem Gegenſtande das Böſe deſſelben, oder unſer Weh in Betrachtung ziehen.*) Die Formel in 3. kann alſo auch bedeu-

*) In Anſehung des Schickſals iſt der Unterſchied zwiſchen rechts und links (*fato vel dextro vel ſiniſtro*; auch der Deutſche ſagt: es geht mir links) ein bloſser Unterſchied im äuſsern Verhältniſs des Menſchen. In Anſehung ſeiner Freiheit aber und dem Verhältniſs des Geſetzes zu ſeinen Neigungen, iſt es ein Unterſchied im Innern deſſelben. Im erſtern Fall wird das Gerade dem Schiefen (*rectum obliquo*, auch der Deutſche ſagt: es geht mir alles der Quere), im zweiten das Gerade dem Krummen, Verkrüppelten (*rectum pravo s. varo, obtorto*, er iſt am Herzen verkrüppelt) entgegengeſetzt. Daſs der Lateiner ein unglückliches Ereigniſs auf die linke Seite ſtellt,

ten: wir verabſcheuen nichts als nur in Rückſicht auf unſer Weh. Dann iſt ſie aber ein pſychologiſcher Satz, der nicht nur, ſo ausgedrückt, noch ſehr ungewiſs, ſondern ſogar alle Moralität umſtoſsen würde. S. Böſes, 3. ff. u. Gutes, 3. ff.; ferner: Leibnitz, IV. (P. 104. f.).

5. Ein Uebel iſt alles das, dem wir zu widerſtehen beſtrebt ſind, z. B. Krankheiten, Verluſt des Vermögens, Krieg, Erdbeben, Ueberſchwemmungen, Feuersbrünſte, wüthende Stürme, Miſsjahre u. ſ. w.; iſt nun der Gegenſtand, den wir für ein Uebel halten, ſo mächtig, daſs wir unſer Vermögen, ihm zu widerſtehen, nicht ſtark genug finden, ſo erregt er in uns Furcht. So iſt das Erdbeben, nach unſrer Beurtheilung, ein Uebel, weil es uns ſammt den Unſrigen zu verſchlingen droht; zugleich aber iſt es für uns ein Gegenſtand der Furcht, denn alle unſre Kräfte reichen nicht zu, ihm zu widerſtehen, und oft iſt es auch nicht einmal möglich, ihm zu entfliehen. Dennoch können wir dem Erdbeben durch unſern Muth (eine moraliſche Geſinnung) überlegen ſeyn. Sind wir uns dieſes in einem Augenblick bewuſst, wo wir entweder die Gefahr des Erdbebens für uns nicht mehr zu fürchten haben, oder gar dieſen Muth in der Gröſse der Gefahr wirklich ſo fühlen, daſs er das Gefühl der Furcht unterdrückt, ſo erſcheint uns die Natur in dieſem Augenblick als eine Macht, die über uns als Vernunftweſen keine Gewalt hat,

mag wohl daher kommen, weil man mit der linken Hand nicht ſo gewandt iſt, einen Angriff abzuwehren als mit der rechten. Daſs aber bei den Augurien, wenn der Auſpex ſein Geſicht dem ſogenannten Tempel (in Süden) zugekehrt hatte, er den Blitzſtrahl, der zur Linken geſchah, für glücklich ausgab, ſcheint zum Grunde zu haben, daſs der Donnergott, der dem Auſpex gegenüber gedacht wurde, ſeinen Blitz alsdann in der Rechten führt (S. IV. 7. *)).

d. i. wir beurtheilen ſie als dynamiſch erhaben (M. II, 570. U. 102.).

6. Das Uebel kann auch, weil es dem einen Zweck alles unſers Handelns, unſerm Wohl zuwider, oder gerade das Gegentheil von demſelben iſt, das Phyſiſch-Zweckwidrige genannt werden. Auch ſcheint es oft zweckwidrig, wenn man es in Verbindung mit dem Böſen, als Strafe deſſelben, betrachtet, indem dieſe Verbindung moraliſch und nothwendig gut iſt (S. III, 389. und 391.*)), ſ. Leibnitz, XI. S. 861. II. u. III, auch Theodicee.

Ueberlegung,

ſ. Reflexion.

Ueberredung,

perſuaſio, perſuaſion, ſ. Fürwahrhalten und Scheinbarkeit, 2. So nennt man ein Fürwahrhalten aus unzureichenden Gründen (L. 111.). Sie ſteht der Ueberzeugung entgegen, die ein Fürwahrhalten aus zureichenden Gründen iſt. Bei der Ueberredung weiſs man nicht, ob die Gründe bloſs ſubjectiv oder auch objectiv ſind. Die Ueberzeugung hat bloſs objective Gründe oder doch ſolche ſubjective Gründe, die das Fürwahrhalten complet machen, weil ſie in praktiſcher Beziehung ſo viel als objective gelten (L. 110. f.).

2. Bei vielen Erkenntniſſen ſind wir uns nur der Ueberredung bewuſst. Wir können aber nicht immer beurtheilen, ob die Gründe unſers Fürwahrhaltens objectiv oder ſubjectiv ſind; und dieſe Ueberredung geht oft der Ueber-

zeugung vorher. Wir müſſen daher, um von der bloſsen Ueberredung zur Ueberzeugung gelangen zu können, zuvörderſt überlegen (ſehen, zu welcher Erkenntniſskraft ein Erkenntniſs gehört, ſ. Reflexion) und dann unterſuchen (prüfen, ob die Gründe in Anſehung des Gegenſtandes zureichend oder unzureichend ſind, ſ. Reflexion, 3.) (L. 111.).

Ueberſchwenglich,

transſcendent, *transſcendens*, *transſcendant*. Was über jede gegebene Erfahrung hinausgeht (Pr. 126). So iſt der Gebrauch der Vernunft zur Erkenntniſs der Dinge an ſich ſelbſt, weil er die Erfahrung überſchreitet, überſchwenglich oder transſcendent (Pr. 127. 134. 159. 204.); etwas aufs Object an ſich ſelbſt beziehen heiſst transſcendenter Weiſe verfahren (Pr. 127.); transſcendente Aufgaben der r. V. heiſsen die Aufgaben der Vernunft über gewiſſe Erkenntniſſe (Gott, Freiheit und Unſterblichkeit), die das Feld aller möglichen Erfahrungen verlaſſen (Pr. 127. C. 9.), dergleichen Erkenntniſſe daher auch transſcendente Vernunfterkenntniſſe heiſsen (Pr. 128.). Transſcendente Urtheile der reinen Vernunft ſind ſolche, die eine Erkenntniſs über die Grenze der Erfahrung liegender Dinge ausſagen (Pr. 174.); transſcendente Begriffe ſind Begriffe, die ein Wiſſen über die Dinge an ſich ſelbſt vorausſetzen (Pr. 183.), ſ. Immanent. So, ſagt K., ſind diejenigen Grundſätze transſcendent, welche die Grenzen möglicher Erfahrung überfliegen ſollen; alſo ſolche Grundſätze, die uns zumuthen, alle Grenzpfähle, die das Feld der Erfahrung abſtecken, niederzureiſsen und ſich einen ganz neuen Boden, der gar keine Demarcation anerkennt, anzumaſsen (C. 352. f.).

Ueberſinnliches,

Intelligibeles, *intelligibile*, *intelligible*, ſ. Natur, 11. u. Empiriſch, 4. Das Ueberſinnliche iſt die Idee (der Vernunftbegriff) von einer Natur an ſich, von der wir uns die Natur in der Erſcheinung (das Sinnliche) als Darſtellung denken und ſie derſelben zum Grunde legen. Dieſe Idee des Ueberſinnlichen wird unter andern in uns durch die Gröſse und Macht der Natur in der Erſcheinung erweckt, deren äſthetiſche Beurtheilung die Einbildungskraft bis zu ihrer Grenze anſpannt und ſo das Gefühl ihrer über alle Natur in der Erſcheinung hinausgehenden (überſinnlichen) Beſtimmung (das moraliſche Gefühl) rege macht (U. 116. M. II, 592.). Jede Idee enthält das Unbedingte oder Abſolute, dieſes können wir durch unſre Einbildungskraft in ihrer gröſsten Anſpannung nicht erreichen; durch das Gefühl dieſer Unangemeſſenheit unſrer Einbildungskraft für die Ideen der Vernunft wird nun unſer Gemüth als zweckmäſsig für eine überſinnliche Beſtimmung dargeſtellt, und genöthigt, ſich die Natur in ihrer Vollendung als Darſtellung von etwas Ueberſinnlichem zu denken (U. 115. M. II, 593.). Dieſe Idee des Ueberſinnlichen löſet ſich aber eigentlich in drei Ideen des Ueberſinnlichen auf:

1. das Unbedingte oder Abſolute für das Erkenntniſsvermögen, oder das Ueberſinnliche überhaupt als das Subſtrat der Erſcheinungen (das, wovon die ſinnliche Natur die Erſcheinung iſt);

2. das Unbedingte oder Abſolute für den Geſchmack, oder das Ueberſinnliche als der Grund davon, daſs die Natur zweckmäſsig für unſer

Erkenntnifsvermögen iſt (die ſinnlichen Eindrücke der Beſchaffenheit unſers Erkenntnifsvermögens ſo angemeſſen ſind, daſs ſie leicht aufgefaſst werden können und Objecte geben, von denen eine Erkenntnifs möglich iſt, ſo daſs ſie als ſchön oder häſslich können beurtheilt werden; und

3. das Unbedingte oder Abſolute für das Begehrungsvermögen, oder das Ueberſinnliche als der Grund davon, daſs der freie Wille Zwecke haben kann und daſs dieſe mit den ſittlichen Zwecken (daſs nehmlich in der ſinnlichen Natur etwas iſt, das zugleich zu wollen und zu thun, ſittlich gut iſt, und daſs es einen freien Willen giebt, der dieſe Zwecke haben und darnach ſtreben kann) (U. 245. M. II, 760.). S. übrigens Vernunftbegriff.

Uebertretung,

transgreſſio, reatus, peccatum, transgreſſion, péché. Eine jede pflichtwidrige That (T. 21.) Eine pflichtwidrige That iſt eine ſolche, die dem Geſetz widerſtreitet. Sind die Pflichten, die das Geſetz vorſchreibt, Tugendpflichten, oder iſt die Beurtheilung ethiſch, und iſt es dem Subject Grundſatz, ſolche pflichtwidrige Thaten zu thun, d. i. ſich den Pflichten nicht zu fügen, ſo iſt die Uebertretung (*peccatum*) Verſchuldung (*demeritum*), d. h. das reale Widerſpiel des Verdienſtes, welches die Erfüllung der Tugendpflichten iſt, oder des moraliſchen Werths. Iſt es dem Subject aber nicht Grundſatz, pflichtwidrig zu handeln, ſo iſt die Uebertretung bloſs moraliſcher Unwerth, d. h. ein bloſser Mangel des Werths, den die Erfüllung der Tugendpflichten giebt, ſ. Laſter, 3. ff. und Tugend.

2. Sind hingegen die Pflichten Rechtspflichten und wird dabei blofs auf die äufsere Pflichtverletzung gefehen, d. h. ift die Beurtheilung juridifch, fo heifst die Uebertretung (*reatus*), wenn fie unvorfetzlich ift, Verfchuldung (*culpa*). So aber die Uebertretung vorfetzlich, d. i. mit dem Bewufstieyn verbunden ift, dafs fie Uebertretung fei, fo heifst fie Verbrechen (*dolus*) (K. XXIII.).

3. Es äufsert fich aber am Menfchen ein urfprünglicher Gebrauch der Freiheit durch Uebertretung des Gefetzes, welcher aller Uebertretung in der Zeit zum Grunde liegt, und daher angebohrne Uebertretung oder Schuld genannt werden kann. Diefe Schuld kann in der Gebrechlichkeit (dafs der Menfch zwar das Wollen hat, aber ihm oft das Vollbringen des Guten fehlt) und in der Unlauterkeit des Menfchen (dafs er nicht rein moralifchgut handelt) als unvorfetzliche Schuld oder Verfchuldung, in der Bösartigkeit, Verderbtheit oder Verkehrtheit des menfchlichen Herzens aber (dafs der Menfch die Triebfeder aus dem moralifchen Gefetz nicht-moralifchen nachfetzt) als vorfetzliche Schuld oder Verbrechen beurtheilt werden. Der Charakter oder das Kennzeichen diefer angebohrnen Schuld ift die Tücke des menfchlichen Herzens (das grobe Verbrechen, *dolus malus*), fich vor dem Gefetz für gerechtfertigt zu halten, wenn die That keine üblen Folgen für uns oder andere Menfchen hat (R. 34. f.). Allerdings wurden die beiden Sätze: der Menfch ift von Natur böfe, und, der Menfch macht fich böfe, gar nicht mit einander beftehen können (f. Niederfächfifche Zeitfchrift, 1. Heft, oder der Philofoph in der Lüneburger Heide 3. B. 1. H. 8. S. 163. f.), wenn der Menfch nicht als Gegenftand der Wahrnehmung blofs Erfcheinung (*homo phaenomenon*) wäre, als Gegenftand

moralischer Beurtheilung aber als ein Ding an sich (*homo noumenon*) gedacht werden müsste. Bei dem Menschen als Phaenomen läfst sich der Hang zum Bösen so früh wahrnehmen, als sich nur immer der Gebrauch der Freiheit im Menschen äufsert. Er erscheint also als von Natur böse. Allein da alle Zurechnung mit samt dem freien Willen wegfallen würde, wenn man diesen Hang zum Bösen als eine blosse natürliche unverschuldete Anlage des Menschen, die sich in der Zeit zur Immoralität ausbilde, betrachten wollte, und überdem der freie Wille und alles, was ihn zum Grunde hat, mit dem Naturmechanismus und den Naturwirkungen ebenfalls nicht zu vereinigen seyn würde ohne den kritischen Idealismus: so mufs der freie Wille und das, was aus ihm entspringt, jener Hang zum Bösen, als etwas Intelligibeles oder Uebersinnliches betrachtet werden, was nicht in der Zeit (in der nur Phaenomene sind) ist und geschah. Der Mensch macht sich böse als Noumen, und ist böse als Phaenomen, wo die That erscheint und als moralische Wirkung nicht erklärt, sondern nur nach dem moralischen Gesetze beurtheilt oder gewürdigt werden kann. Dies ist also auch gar keine Hypothese zur Erklärung der Immoralität im Menschen, sondern eine bei der Wahrnehmung dieser Immoralität, in der Uebertretung des Gesetzes, ganz unvermeidliche Voraussetzung (Postulat). Es liegt schon in der Immoralität selbst, und es ist ganz unmöglich, sich dieselbe ohne diese Voraussetzung vorzustellen. Denn, will man sagen, der Hang zum Bösen ist durch das feige und unentschlossene Nachgeben gegen die Antriebe der Sinnlichkeit entstanden: so wird ja damit schon der Hang zum Bösen angenommen, um seine Entstehung zu erklären; denn ist nicht schon dieses feige und unentschlossene Nachgeben etwas Böses, und woher ist denn dieses verwerfliche Nachgeben?

Auch ſtreiten die Beobachtungen an Kindern nicht dawider. Denn vor dem Erwachen der Vernunft iſt auch der Hang zum Böſen noch nicht erwacht, nur mit ihr erwacht auch er. Er iſt nicht in der Zeit entſtanden, heiſst nicht, man kann den Zeitpunct ſeines Entſtehens nicht angeben, ſondern ſein Entſtehen iſt gar keine Erſcheinung in der Zeit, kein Phaenomen. Wovon man aber, ſeiner Natur nach, keine Zeitурſache angeben kann, das muſs nothwendig als Noumen, als etwas Ueberſinnliches, und betrifft es etwas Geſchehenes, als urſprünglich, gedacht werden. Dies überſchreitet auch gar nicht die Grenzen unſrer Erkenntniſs, und charakteriſirt etwa eine überſinnliche Urſache, denn das können wir nicht, wenn wir auch wollten; ſondern es iſt nur das unvermeidliche Denken (Poſtulat) einer überſinnlichen Freiheitsurſache überhaupt. Wenn endlich zugegeben wird, daſs der Hang zum Böſen den Menſchen nicht völlig verlaſſen kann, wie ganz richtig iſt: ſo muſs er als ſeiner intelligibeln Natur, der Menſchheit, obwohl der Freiheit ſeines Willens unbeſchadet, d. i. durch ſeine eigene That, eingewurzelt gedacht werden; denn warum ſollte der Menſch das, was durch ihn in der Zeit entſtanden iſt, nicht auch in der Zeit wieder vertilgen können.

4. Noch iſt zu merken, daſs bei jeder Uebertretung einer Pflicht in der Zeit ein Widerſtand (*antagonismus*) der Neigung gegen die Vorſchrift der Vernunft iſt, wodurch die Allgemeinheit (*univerſalitas*) des Princips in eine bloſse Gemeingültigkeit (*generalitas*) verwandelt wird, wir wollen nicht, daſs unſre geſetzwidrige Maxime allgemeines Geſetz werden ſoll, ſondern machen, zum Vortheil unſrer Neigung, eine Ausnahme von dem Geſetz, ſo daſs die Handlung wohl nicht gerechtfertigt, aber doch allenfalls entſchuldigt werden kann (M. II, 76. G. 57.).

Ueberzeugung,

convictio, *conviction*, ſ. Ueberredung. Die Ueberzeugung läſst ſich allgemein mittheilen, und gebietet allgemeine Beiſtimmung. Sie kommt aus dem Wiſſen, und das Fürwahrhalten iſt bei derſelben durch objective Gründe der Wahrheit beſtimmt. Das Glauben giebt daher auch wegen der bloſs ſubjectiven Gründe keine Ueberzeugung, denn bei demſelben iſt das Fürwahrhalten nothwendig frei und nicht durch objective Gründe beſtimmt (L. 106.). Die Ueberzeugung iſt entweder logiſch oder praktiſch: logiſch, wenn wir wiſſen, daſs wir frei ſind von allen ſubjectiven Gründen und doch dies Fürwahrhalten zureichend iſt (das Object iſt gewiſs); praktiſch, wenn wir wiſſen, daſs die ſubjectiven Gründe zum Fürwahrhalten zureichend (complet) ſind und daher das Fürwahrhalten ſelbſt zureichend iſt (ich bin gewiſs). Die praktiſche Ueberzeugung heiſst auch der moraliſche Vernunftglaube, und iſt oft feſter als alles Wiſſen; denn beim Wiſſen hört man noch auf Gegengründe, aber bei der praktiſchen Ueberzeugung nicht, weil es hierbei gar nicht auf objective Gründe, ſondern auf das moraliſche Intereſſe des Subjects ankommt (L. 110.). S. Fürwahrhalten u. Behaupten.

2. Unter ſubjectiver Ueberzeugung iſt das feſte Glauben zu verſtehen. Der gewöhnliche Probirſtein, ob etwas bloſse Ueberredung, oder eine ſolche ſubjective Ueberzeugung ſei, was Jemand behauptet, iſt das Wetten, oder auch das Schwören. Der zuverſichtliche und unlenkbare Trotz, mit welchem öfters Jemand ſeine Sätze ausſpricht, giebt ihm den Schein, daſs er alle Beſorgniſs des Irrthums gänzlich abgelegt

habe. Nur eine Wette macht ihn ſtutzig, oder auch die Aufforderung zum Schwur. Bisweilen will er nur um eine geringe und nicht um eine groſse Summe wetten. Auf einen Ducaten am Werth reicht ſeine Ueberredung zu, aber nicht auf zehn. Den erſten nehmlich wagt er noch wohl, aber bei zehnen wird er allererſt inne, was er vorher nicht bemerkte, daſs es nehmlich doch wohl möglich ſei, er habe ſich geirrt. Man ſtelle ſich nur in Gedanken vor, man ſolle worauf das Glück des ganzen Lebens verwetten, ſo wird das triumphirende Urtheil gar ſehr ſchwinden, man wird überaus ſchüchtern werden und die Unzulänglichkeit ſeines Glaubens allererſt entdecken. Zum Wetten iſt comparative (ſubjective Ueberzeugung) und zum Schwören abſolute Zulänglichkeit objectiver Gründe (logiſche Ueberzeugung), oder doch ein ſchlechterdings ſubjectiv zureichendes Fürwahrhalten (praktiſche Ueberzeugung) nöthig (L. 112. C. 852. M. I, 991.). S. Fürwahrhalten, 9. ff. u. Beweis; auch Gewiſsheit u. Glaube.

Ueppigkeit,

luxus, *luxe*. So heiſst das Uebermaſs des geſellſchaftlichen Wohllebens mit Geſchmack in einem gemeinen Weſen. Sie iſt alſo der Wohlfahrt des gemeinen Weſens zuwider. Ein ſolches Uebermaſs ohne Geſchmack heiſst öffentliche Schwelgerei (A. 200.), ſ. Schwelgerei. Das Uebermaaſs des geſellſchaftlichen Wohllebens gründet ſich auf einen Schwarm aus der Lüſternheit entſpringender entbehrlicher, ja ſogar naturwidriger Neigungen, welcher daher auch Ueppigkeit benannt wird (S. III, 252.). Der Luxus oder die Ueppigkeit thut der guten Lebensart Ab-

bruch; denn gute Lebensart ist die Angemessenheit des Wohllebens zur Geselligkeit, also mit Geschmack (A. 201.). Da Ueppigkeit eigentlich nicht dem häuslichen, sondern nur dem öffentlichen Leben vorgerückt werden kann, so darf auch das Verhältnifs des Staatsbürgers zum gemeinen Wesen in dem, was die Verschönerung betrifft, gesetzt, dafs dies auch in manchen Stücken schädlich wäre, schwerlich mit Aufwandsverboten belästigt werden, weil es die Künste belebt (A. 201. f.).

Unbedingtes,

Absolutes, *absolutum*, *absolu.* S. Naturbegriff, 7., Gott, 5. ff. u. Freiheit, 3. ff. Die transscendentale Idee von etwas, was keine Bedingungen hat. Es besteht entweder in einer ganzen Reihe (Totalität derselben) von lauter bedingten Gliedern oder in dem Theil einer solchen Reihe, der unter keiner Bedingung weiter steht, dem aber die übrigen Glieder untergeordnet sind. Sinnlich ist so etwas nicht möglich. Beispiele zu dem erstern wären: eine unendliche Zeit, ein unendlicher Raum, eine unendliche Theilung, eine unendliche Reihe von Wirkungen und Ursachen; Beispiele zu dem letztern: ein Weltanfang, eine Weltgrenze, ein Einfaches, eine absolute Selbstthätigkeit und eine absolute Naturnothwendigkeit, (C. 445. f. M. I, 497. 498.), s. Vernunftbegriff.

Undeutlichkeit,

s. Deutlichkeit.

Undurchdringlichkeit,

Impenetrabilität, Solidität, *impenetrabilitas, ſoliditas, impenetrabilité, ſolidité.* Die Eigenſchaft der Materie, daſs ſie einen Raum erfüllt, d. i. allem Beweglichen widerſteht, das durch ſeine Bewegung in den Raum, worin ſich die Materie befindet, einzudringen beſtrebt iſt (N. 33. 31.). Die Materie nimmt einen Raum ein, d. h. iſt in allen Puncten deſſelben unmittelbar gegenwärtig, von dieſem Begriff iſt nun eine nähere Beſtimmung, ſie erfüllt auch dieſen Raum (N. 32.). Daſs ſie aber dieſen Raum nicht durch ihr bloſses Daſeyn erfüllt, ſondern durch eine beſondere bewegende Kraft, findet man im Art. Bewegung, VII. Die Undurchdringlichkeit gehört zu den weſentlichen Eigenſchaften der Materie, ſ. Materie, 1.

2. In allen zuſammengeſetzten Körpern, die wir aus der Erfahrung kennen, erfüllt die ihnen zugehörige Materie den Raum nicht vollkommen, ſondern läſst Zwiſchenräume übrig, die aber darum nicht leer, ſondern wieder mit einer andern Materie ausgefüllt ſind, oder fremde Materien enthalten, aber nie ganz leer bleiben können, ſ. Zwiſchenräume der Cörper und Raum, 25. Die Undurchdringlichkeit der Materie findet alſo in dieſer Rückſicht in allen Stellen ſtatt, die ihr Volumen einnimmt. Die Materie iſt alſo in Anſehung deſſen, daſs ſie Zwiſchenräume enthält, nicht in mathematiſcher Bedeutung vollkommen dicht, und in Anſehung deſſen, daſs dieſe Zwiſchenräume doch auch nicht vollkommen leer ſeyn, wirklich vollkommen dicht. Darum iſt aber doch Undurchdringlichkeit nicht einerlei mit vollkommener Dichte.

Und wenn einige, beſonders franzöſiſche, Schriftſteller der Undurchdringlichkeit den Namen Dichte (*denſité*) gegeben haben, ſo haben ſie ſehr unrecht gethan. S. Dicht u. Dichtigkeit. Noch weniger iſt in irgend einem Fall Undurchdringlichkeit mit Härte einerlei, ſ. Hart. Muſſchenbroek (*Elementa Phyſicae*, §. 30.) und Lambert (Architectonik, 1. B. II. Hauptſt. §. 51.) geben der Undurchdringlichkeit den Namen Soliditat. Der letztere ſagt ſogar (a. a. O. §. 60.): Die Exiſtenz ſetzt etwas Solides oder überhaupt etwas Subſtantiales ſchlechthin voraus. Indeſſen ſagt er doch auch (a. a. O. 2. B. XX. Hauptſt. §. 623.): Es mag allerdings Subſtanzen geben, welche weder das Solide ausſchlieſsen, noch von demſelben (nehmlich von dem Raum, welchen es erfüllt) ausgeſchloſſen werden — es iſt kein Zweifel, daſs nicht die Kräfte ſollten Subſtanzen von der Art ſeyn. Uebrigens trennt Lambert (§. 620.) die Kräfte vom Soliden und macht ſie zu beſondern Subſtanzen, woraus folgen würde, daſs die Anweſenheit von etwas Reellem (dem Soliden) im Raume ſchon durch ſeinen Begriff (ohne alle Kraft) widerſtände, es müſste darin ein Widerſpruch liegen: daſs etwas Solides im Raume vorhanden wäre, und daſs dieſes Solide nicht widerſtehen ſollte, und aus dieſem Widerſpruch müſste der Widerſtand nothwendig entſtehen. Allein der Satz des Widerſpruchs iſt ein logiſches Geſetz für das Denken im Verſtande, aber kein phyſiſches Geſetz für das Bewegen im Raume. Der Satz des Widerſpruchs kann alſo keine Materie zurücktreiben, die in den Raum eindringen will, in welchem eine andere Materie anzutreffen, dazu ſind phyſiſche Kräfte nöthig; und nur dann, wenn die Materie durch phyſiſche Kräfte den Raum erfüllt, iſt jener Widerſpruch gegründet (N. 33. f.).

3. Die Undurchdringlichkeit, als all-

gemeine Eigenſchaft der Materie, iſt auch noch von Impenetrabilität, einer relativen Erſcheinung einer gewiſſen beſondern Materie, wohl zu unterſcheiden. Durchdringlich (*penetrabilis*) iſt kein Theil der Materie, d. h. der Raum ſeiner Ausdehnung kann nicht durch Zuſammendrückung dieſes Theils der Materie völlig aufgehoben werden. Wenn z. B. in einem mit Luft angefüllten Stiefel einer Luftpumpe der Kolben dem Boden immer näher getrieben wird, ſo wird die Luftmaterie zuſammengedrückt. Könnte nun dieſe Zuſammendrückung ſo weit getrieben werden, daſs der Kolben den Boden völlig berührte (ohne daſs das Mindeſte von Luft entwiſcht wäre), ſo würde die Luftmaterie durchdrungen ſeyn (N. 38.), ſ. Materie. S. 96. Permeabel aber können allerdings die zuſammengeſetzten Cörper für gewiſſe fremde Materien ſeyn, die ſie zwar nicht durch ihre leeren Zwiſchenräume durchlaſſen, denn dieſe ſind nirgends vorhanden, ſondern von denen ſie vielleicht chemiſch durchdrungen werden, ohne daſs eben die eine beider Materien durch die andere getrennt und im buchſtäblichen Sinne aufgelöſet wird, wie z. B. alle bekannte Cörper für die Wärme permeabel ſind oder von dem Wärmeſtoffe durchdrungen werden. Denn vertheilte ſich der Wärmeſtoff in die leeren Zwiſchenräume der Cörper, ſo würde die feſte Subſtanz der Cörper ſelbſt kalt bleiben, weil dieſe nichts von ihm einnehmen könnte. Eben ſo kann man ſich ſogar einen ſcheinbarlich freien Durchgang gewiſſer Materien durch andere auf ſolche Art denken, z. B. der magnetiſchen Materie, ohne ihr dazu offene Gänge und leere Zwiſchenräume in allen, ſelbſt den dichteſten Materien vorzubereiten. Aber es giebt allerdings auch Materien, die eine Menge Löcher haben, obwohl dieſe darum nicht leer, ſondern mit andern Materien, z. B. mit Luft angefüllt ſind, und dieſe ſind freilich für gewiſſe Materien dadurch permeabel, daſs die letz-

tern durch dieſe Löcher gehen und bei ihrem Durchgange die fremdartigen Materien z. B. die Luft vor ſich her heraus treiben. So geht z. B. Queckſilber durch Leder, und Luft und Waſſer durch Holz. Impermeabilität iſt demnach die Eigenſchaft gewiſſer Materien und Cörper, einige andere Materien nicht durchzulaſſen, entweder weil es von ihnen nicht kann chemiſch durchdrungen werden, oder weil es keine, obwohl mit andern Materien angefüllte Zwiſchenräume hat, die groſs genug dazu waren, oder weil dieſe Zwiſchenräume mit ſolchen Materien angefüllt ſind, die jenen Materien den Durchgang nicht verſtatten. So iſt das Glas von der Beſchaffenheit, daſs die elektriſche Materie daſſelbe nicht chemiſch durchdringen kann, eben der Fall iſt es bei den undurchſichtigen Cörpern vielleicht mit dem Licht, wiewohl man ſich oft verſtattet, auch dieſe Eigenſchaft Undurchdringlichkeit zu nennen. Alles, was uns des Bedürfniſſes überhebt, zu leeren Räumen unſre Zuflucht zu nehmen, iſt wirklicher Gewinn für die Naturwiſſenſchaft. Denn dieſe leeren Raume geben der Einbildungskraft gar zu viel Freiheit, den Mangel der innern Naturkenntniſs durch Erdichtung zu erſetzen. Das abſolut Leere und das abſolut Dichte ſind in der Naturlehre ohngefähr das, was der blinde Zufall und das blinde Schickſal in der metaphyſiſchen Weltwiſſenſchaft ſind, nehmlich ein Schlagbaum für die herrſchende Vernunft, damit entweder Erdichtung ihre Stelle einnehme, oder ſie auf dem Polſter dunkler Qualitaten zur Ruhe gebracht werde (N. 99. f.).

4. Abſolute Undurchdringlichkeit iſt diejenige Undurchdringlichkeit der Materie, welche auf der Vorausſetzung beruht, daſs die Materie, als ſolche, gar keiner Zuſammendrückung fähig ſei (N. 40.). Sie iſt in der That nichts mehr, oder weni-

ger, als *qualitas occulta* (N. 41.). Die Scholaſtiker glaubten nehmlich das, was ſie nicht einſähen, damit erklären zu können, daſs ſie ſagten: es ſei eine verborgene Qualität. So muſste man alſo auch von einer abſoluten Undurchdringlichkeit, die nicht auf urſprünglichen bewegenden Kräften der Materie, folglich auf nichts beruhet, ſagen, ſie ſei eine verborgene Qualität, welches nichts erklärt, ſ. Kraft, bewegende, 9.; Erfüllung des Raums, 2. und Bewegung, VII, 2.

5. Relative Undurchdringlichkeit iſt diejenige Undurchdringlichkeit der Materie, die auf dem Widerſtande beruht, der mit den Graden der Zuſammendrükkung proportionirlich wächſt (N. 40.), ſ. Erfüllung des Raums, 2. Sie iſt die allein reale oder wirklich vorhandene.

Unedle Gemüthsart,

ſ. Gemüthsart.

Unendliches,

ἄπειρον, *infinitum*, *infini*.

1. Mathematiſcher Begriff des Unendlichen. Der Vernunftbegriff eines Quantum, welches eine Menge von gegebenen Einheiten enthält, die gröſser iſt als alle Zahl *) (C. 460.). Das Maaſs eines ſolchen

*) *Infinitum Mathematicorum — quo plura adeſſe dicimus, quam quae numero comprehendi poſſunt. Philoſ. Wolfian. contract. T. I. p. 606.*

Quantum ist die Einheit, auf welche dasselbe bezogen wird, wie das bei jedem Quantum, das sich durch Zahl ausdrücken läfst, und bei jeder Zahl der Fall ist; allein, was bei der Zahl nicht der Fall ist, die Menge dieser Einheiten ist unbegränzt, daher kann man das Mathematisch-Unendliche auch das Mathematisch-Unbegrenzte nennen. Es ist eine Vielheit, die alle Zahl übersteigt (S. III, §. 1. *).

Diejenigen, welche das Mathematisch-Unendliche verwerfen, machen sich eben ihre Arbeit nicht sauer; sie schicken nehmlich einen fehlerhaften Begriff von der Unendlichkeit einer gegebenen Gröfse (d. i. dem Mathematisch-Unendlichen) voraus. Das Unendliche heifst ihnen eine Gröfse, über die, d. i. über die darin enthaltene Menge einer gegebenen Einheit, keine gröfsere möglich ist. Nun liegt es freilich am Tage, dafs keine Menge die gröfseste ist, weil noch immer eine oder mehrere Einheiten hinzugethan werden können *). Also ist eine unendliche gegebene Gröfse unmöglich **). Allein man streitet dann nur mit erträumten Einfällen. Denn der Begriff, den man bekämpft, ist der eines Maximum, ***) welches vorstellen soll, wie grofs etwas sei und doch als etwas unendliches gedacht werden soll; aber nicht der Begriff

*) S. Trägers Metaphysik, §. 13, 1.

**) Herz Betrachtungen, S. 16.

***) Dies sagt schon Lambert (Architectonik §. 905.), und führt zum Beispiel den *Sinus* an. Ein *Sinus* ist auch eine Gröfse, über die keine gröfsere möglich ist, oder die nicht gröfser werden kann; er kann nehmlich nicht gröfser als der Halbmesser des Cirkels werden deswegen ist aber der *Sinus* gerade nur so grofs als der Halbmesser.

es unendlichen Ganzen, *) in welchem blofs das Verhältnifs der Vielheit zu einer beliebig anzunehmenden Einheit gedacht werden ſoll, ein Verhältnifs, das gröfser iſt, als alle Zahl. Nachdem nun die Einheit gröfser oder kleiner angenommen wird, würde das Unendliche gröfser oder kleiner ſeyn; allein die Unendlichkeit, da ſie blofs in dem Verhältniſſe zu dieſer gegebenen Einheit beſteht, würde darum doch immer dieſelbe bleiben, obgleich freilich die abſolute Gröfse des Ganzen dadurch gar nicht erkannt würde (C. 458. f. M. I, 514. S. III, §. 1. *).

2. Transſcendentaler Begriff des Unendlichen. Der Vernunftbegriff eines Quantum, in deſſen Durchmeſſung die ſucceſſive Syntheſis der Einheit niemals vollendet ſeyn kann (C. 460. M. I, 415. S. III, §. 1.).

Da dieſe Syntheſis nun eine nie zu vollendende Reihe ausmachen müſste, ſo kann man nicht durch ſie eine Totalität denken; denn der Begriff der Totalität iſt in dieſem Falle die Vorſtellung einer vollendeten Syntheſis der Theile, und dieſe Vollendung iſt unmöglich (C. 460. M. I, 416. S. III, §. 1.).

3. Der Raum wird z. B. als eine unendliche gegebene Gröfse vorgeſtellt, an ihm haben wir die reine Anſchauung zu dem transſcendentalen Begriff des Unendlichen; allein da ein

*) Der Begriff des Ganzen (der Totalität) iſt in dieſem Falle nichts anders, als die Vorſtellung der vollendeten Syntheſis ſeiner Theile; weil, da wir nicht von einer Anſchauung des Ganzen (als welche in dieſem Falle unmöglich iſt) den Begriff abziehen können, wir dieſen nur durch die Syntheſis der Theile, bis zur Vollendung des Unendlichen, wenigſtens im Vernunftbegriff faſſen können (C. 456. *)).

Vernunftbegriff eigentlich in keiner Anſchauung vollkommen dargeſtellt werden kann, ſo iſt auch das, was am Raum zum Vernunftbegriff gehört, das Unendliche, ein Quantum, in deſſen Durchmeſſung die ſucceſſive Syntheſis der Einheit niemals vollendet ſeyn kann, obwohl das Mannigfaltige des unendlichen Raums zugleich gegeben iſt, weil wir uns hier nicht auf Grenzen berufen können, welche die Totalität von ſelbſt in der Anſchauung ausmachten. In dieſem Falle kann daher der Begriff nicht vom Ganzen zu der beſtimmten Menge von Theilen gehen, ſondern muſs die Möglichkeit eines Ganzen durch die ſucceſſive Syntheſis der Theile darthun, welche eine nie zu vollendende Reihe ausmacht (C. 39. u. 460.). S. Expoſition, 7.

4. Der Raum iſt alſo in Anſehung ſeiner Theile als ein Unbedingtes zu betrachten, das in der ganzen Reihe dieſer Theile beſtehet, in der alſo alle einzelne Theile als Glieder dieſer Reihe ohne Ausnahme immer wieder Theile haben, durch die ſie begrenzt und alſo bedingt ſind, aber das Ganze des Raums muſs nicht nur als ſchlechthin unbegrenzt und alſo unbedingt gedacht werden, ſondern kann auch in der Anſchauung nicht als begrenzt und alſo bedingt vorgeſtellt werden. Die Reihe der Theile iſt *a parte priori* und *a parte poſteriori* ohne Grenzen (ohne Anfang und ohne Ende), d. i. unendlich, und gleichwohl ganz gegeben. Der Progreſſus auf allen Seiten iſt hier aber doch niemals vollendet; ein ſolches Unendliches, das im Progreſſus oder Regreſſus niemals vollendet iſt, kann potentialiter unendlich genannt werden (C. 445.), ſ. Unbedingtes.

5. Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet eben ſo nichts weiter, als daſs alle beſtimmte Gröſse der Zeit nur durch Einſchränkungen einer

einigen zum Grunde liegenden Zeit möglich sei, weswegen diese ursprüngliche Vorstellung, Zeit, als uneingeschränkt gegeben seyn muss. Die Zeit ist also auch gleichsam die reine Anschauung zu dem transscendentalen Begriff des Unendlichen, allein auch sie ist als ein Quantum gegeben, in dessen Durchmessung die successive Synthesis der Einheit niemals vollendet seyn kann, denn wir können uns nicht verstellen, dass die Zeit jemals ganz ablaufen könne, noch dass sie einen Anfang genommen habe; im erstern Fall müsste es nehmlich eine Zeit geben, in der keine Zeit mehr wäre, im andern Fall müsste es eine Zeit gegeben haben, in der keine Zeit gewesen wäre (C. 47.), s. Exposition, 15.

6. Ueber den Unterschied zwischen dem Unendlichen (*infinitum*) und Unbestimmten (*indefinitum*) s. Progressus.

7. Das Bestreben vieler grosen Mathematiker, den Begriff des Unendlichkleinen aus der Infinitesimalrechnung wegzuschaffen, um dem Vortrag derselben mehr Evidenz und Eleganz zu geben, und die Preisfrage der Berlinschen Akademie der Wissenschaften zu diesem Behuf im Jahr 1784, welche eben die Mathematiker (z. B. *l'Huilier*, der in Berlin den Preis erhielt, *La Grange* u. a. m.) in Thatigkeit setzte, um auf dieses Ziel hinzuarbeiten, ist bekannt. Nach meiner Idee von dem Unendlichen ist diese Bemühung ganz umsonst, und die Sache weder thunlich, noch nützlich. Es ist unmöglich, diesen Begriff wegzuschaffen, und wenn dies, wie man sich vorstellt, Mathematikern geglückt ist, so kann man schon zum voraus erklären, dass dieses ein blosser Schein und der Begriff nicht weggeschafft, sondern blos versteckt sei. Dies lässt sich *a priori* beweisen, wie ich nachher zei-

gen werde. Neuerlich hat auch *Carnot*,*) obwohl aus andern Gründen, dieſes gezeigt und ſein Ueberſetzer Hauff iſt ſeiner Meinung (*Betrachtungen über die Theorie der Infiniteſimalrechnung von dem Bürger Carnot, Mitgliede des Franzöſiſchen National-Inſt. Aus dem Franzöſiſchen überſetzt und mit Anm. und Zuſätzen begleitet von Joh. Karl Friedr. Hauff. Frankf. am Main*, 1800. 8. Dieſes Werk erſchien zu Paris 1797 unter dem Titel: *Réflections ſur la Métaphyſique du Calcul Infinitéſimal.*). Das Unendliche iſt ein Vernunftbegriff; was das ſagen wolle, findet man im Art. Vernunftbegriff deutlich erörtert. Hiernach iſt nun das Unendlichkleine der aus der Vernunft entſpringende Begriff eines Theils der gegebenen Einheit, der aber ein ſolches Quantum iſt, daſs diejenige Menge ſolcher Theile, welche zuſammen die Einheit ausmachen, gröſser iſt als alle Zahl. Wenn wir uns nehmlich die Zahlen denken, und von der Einheit anfangen zu zählen, ſo können wir entweder Einheiten zu Einheiten hinzuſetzen, oder die Einheit durch alle Zahlen in gleiche Theile theilen, nach folgendem Schema:

..... $\frac{1}{6}$, $\frac{1}{5}$, $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{3}$, $\frac{1}{2}$, 1, 2, 3, 4, 5, 6, ...**)

Auf beiden Seiten kommen wir damit nie zu Ende, wir mögen uns, Rechts von der Einheit hinauf, auch

---

*) Er ſagt (§. 1. *) des angef. Werks): Von einer Gröſse ſagen, ſie ſei unendlich klein, heiſst genau ſo viel, als: ſie ſei der Unterſchied zweier Gröſsen, die einerlei dritte Gröſse zur Grenze haben, und nichts weiter. Daſs es etwas anders heiſse, bemühe ich mich oben zu zeigen. Carnots Erklärung liegt wenigſtens nicht in dem Begriff des Unendlichkleinen, in dem nichts vom Unterſchied zwiſchen zwei andern Gröſsen gedacht wird.

**) Man kann die Summe aller Zahlen, die dieſe Reihe: 1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6 + ... ausmachen, verlangen; dieſe Summe muſs aber, da jene Zahlen ohne Ende fortgehen, und beſtändig wachſen, eine unendliche Gröſse ſeyn (Euler Differenzialrechn., 1. Th. 3. Cap. §. 82.).

eine noch ſo groſse Zahl denken, oder, Links von der Einheit hinab, einen noch ſo groſsen Nenner, unter der Einheit, uns vorſtellen. Alle Zahlen ſind nehmlich reinſinnliche Darſtellungen von einem Verſtandesbegriff, nehmlich dem der Gröſse, in ſo ferne dieſe nicht ſoll überhaupt, ſondern in derſelben ein beſtimmtes Verhältniſs zu einer gegebenen Einheit gedacht und dargeſtellt werden. So iſt acht nichts anders als das Schema der Gröſse, aber ſo beſtimmt, daſs man ſich vorſtellen ſoll, eine gegebene Einheit ſei nach einem beſtimmten Verhältniſs in derſelben enthalten; nehmlich die Einheit müſſe in derſelben ſo oft zu einander hinzugethan gedacht werden, daſs, wenn man dieſe Einheiten durchzählen wollte, man bis zur Grenze kommen und dann ſo viel Einheiten gefunden haben werde, als man beim Zählen acht nennt. Uebrigens laſst ſich das, was man beim Zählen acht nennt, nicht weiter durch Begriffe erklären, ſondern blos in der Anſchauung, etwa durch ſo viel Puncte, darſtellen. Eben ſo iſt nun $\frac{1}{8}$ das Schema der Gröſse, aber ſo beſtimmt, daſs man ſich vorſtellen ſoll, ſie ſei nur ein beſtimmter Theil einer andern Gröſse, nehmlich einer ſolchen, daſs, wenn man die erſte Gröſse als eine Einheit betrachte, und ſo viel derſelben zu einander hinzuthue, als man beim Zählen acht nennt, die letzte Gröſse erzeugt ſei. Nun kann, da die Einheit, die Vielheit der Einheiten und die Allheit derſelben in der Groſse, wie auch das Verhältniſs, Verſtandesbegriffe ſind, jede Gröſse als eine Allheit betrachtet werden, in der das Verhältniſs der Vielheit zur Einheit beſtimmt iſt. Wie dieſes Verhältniſs nun beſtimmt iſt, das iſt es, was durch die Zahl dargeſtellt wird; denn in einer und derſelben Gröſse kann die Einheit als etwas, das 2mal, oder als etwas, das 3mal, oder als etwas, das 4mal ... achtmal u. ſ. w. darin enthalten iſt, betrachtet werden. Da nun das beſtimmte Verhältniſs davon abhängt, wie groſs ich die Einheit annehme, und

umgekehrt dieſe Einheit wieder davon abhängt, wie groſs ich dieſes Verhältniſs annehme, ſo iſt jede Gröſse, der Natur unſers Verſtandes ganz gemäſs, immer bedingt, d. i. von einer Bedingung abhängig, nehmlich entweder von einer gegebenen Einheit, oder einer gegebenen Vielheit. Im erſtern Fall iſt die Einheit und durch ſie das Verhältniſs der Vielheit zur Einheit, d. i. die Zahl für die Gröſse beſtimmt; im letztern Fall iſt dieſes Verhaltniſs für die Gröſse, als eine Allheit, oder die Zahl, und durch dieſe die Einheit, beſtimmt. So kann man alſo ebenfalls jede Gröſse ſelbſt als die Einheit zu einer andern Zahl betrachten, welche das Schema einer andern Gröſse iſt. Nehme ich nun eine gegebene Gröſse, ſo kann ich ſie durch jede ganze Zahl darſtellen, und je gröſser die Zahl wird, deſto kleiner wird die Einheit derſelben, auch kann die Zahl nie ſo groſs werden, daſs die dadurch beſtimmte Einheit nicht noch Etwas bliebe. Eben ſo kann ich jede Gröſse als Einheit einer andern Zahl gebrauchen, die eine Gröſse gleicher Art vorſtellt, und je gröſser dieſe Zahl wird, deſto gröſser iſt die Menge jener Einheiten, auch kann ſie nie ſo groſs werden, daſs die Menge dieſer Einheiten nicht durch eine Zahl angegeben werden könnte. Stelle ich mir die gegebene Gröſse auch für ihre Einheiten als eine Einheit vor, ſo werden jene Einheiten Bruch-einheiten, deren Nenner das Verhältniſs der Vielheit dieſer Brucheinheiten zu Einer derſelben ausdrückt; und es kann auch dieſes Verhältniſs, und folglich der Nenner nie ſo groſs werden, daſs dieſe Brucheinheit nicht noch Etwas wäre. Die Macht der Zahlen geht hier in beiden Fällen ins Unendliche fort, ſowohl auf der rechten Seite der Einheit in der Reihe der ganzen Zahlen, als auch auf der linken Seite der Einheit in der Reine der Brüche, weil wir ſonſt an eine abſolute Grenze kommen würden, an eine abſolut gröſste oder kleinſte Zahl, welches nicht möglich iſt, weil zu

jeder Zahl noch immer eine Bedingung derſelben eine Einheit hinzugeſetzt werden,*) folglich es auch eine immer noch kleinere Brucheinheit geben kann. So weit ſind wir im Felde des Verſtandes, einem Vermögen durch Bedingungen zu denken, und dadurch das den Sinnen zur Erfahrung gegebene unter Geſetze, hier der Arithmetik, zu bringen.

Nun tritt aber die Vernunft hervor, das Vermögen durch den Begriff des Unbedingten zu denken, und dadurch, nicht zu erkennen, ſondern ſyſtematiſche Vollendung in unſre Erkenntniſs zu bringen. Sie giebt uns, wie für alle Reihen, alſo auch für die Reihen der Einheiten, die wir uns in einer Zahl denken, ein Unbedingtes in der Vorſtellung, daſs die gegebene Gröſse entweder als Einheit einer ſolchen Gröſse betrachtet werde, in der die Menge dieſer Einheiten alle Zahl überſteigt, als eines Unendlichgroſsen, oder daſs die gegebene Gröſse als eine ſolche Einheit betrachtet werde, in der die Menge ihrer Theile oder Brucheinheiten alle Zahl überſteigt, welcher Theil oder welche Brucheinheit ſodann ein Unendlichkleines heiſst, weil es eine Einheit iſt, deren Nenner ein Unendlichgroſses iſt.**) Da in dem Unendlichgroſsen die Menge der Einheiten alle Zahl überſteigt, ſo

*) Man muſs eingeſtehen, ſagt Euler (Differenzialr. 1. Th. 3. Cap. §. 72 f. 82.), daſs eine jede Gröſse immer fort ohne Ende, d. h. ins Unendliche vermehrt werden könne. So kann eine gerade Linie nie ſo weit fortgezogen werden, daſs man auſser Stande ſeyn ſollte, ſie noch weiter zu verlängern. So kann man die Parabel durch eine unendlich lange Ellipſe erklären, deren Axe eine unendlich gerade Linie ſei.

**) Euler ſagt ganz richtig (§. 74.) daſs diejenigen ſehr irren, welche ſich vorſtellen, es gebe in der That eine unendliche Gröſse, und dieſelbe ſo beſchrieben haben, daſs ſie gar keines Zuwachſes weiter fähig ſei. Denn dies iſt die Idee des Maximum und nicht des Unendlichen, und dann haben ſie auch den Vernunftbegriff für einen Verſtandesbegriff gehalten, und ſich damit in Widerſprüche verwickelt.

iſt es die Vorſtellung von der abſoluten Vollendung aller Zahl, einem Ganzen, das nicht weiter als Einheit einer andern Zahl gedacht werden kann; ein Vernunftbegriff, der für den Verſtand zu groſs iſt, als daſs er ihn erreichen könnte, für welchen (Vernunftbegriff) aber eben darum wieder jede Vielheit als Einheit in einer Allheit oder Gröſse gedacht zu klein iſt, als daſs ſie an ihn hinanreichen ſollte. Es iſt aber eine ideale *) Vorſtellung, die darum doch in der höhern Rechenkunſt ihren groſsen Nutzen zur ſyſtematiſchen Anordnung und Vollendung (d. i. Erweiterung auf Vollendung hin, obwohl dieſe nie erreicht werden kann, eben weil ſie bloſs ideal iſt) haben kann und wirklich hat.**) So iſt nun auch das Unendlichkleine ein Vernunftbegriff, der nothwendig entſteht, wenn die Menge der Einheiten in einer gegebenen (endlichen) Gröſse als alle Zahl überſteigend, oder unendlichg oſs, gedacht wird. Es iſt die Vorſtellung von der abſoluten Vollendung der Reihe aller Brucheinheiten, deren Nenner alſo als ein Unendlichgroſses gedacht werden muſs; oder von der Brucheinheit, in der ſelbſt weiter keine Brucheinheiten denkbar ſind, dem abſolut Einfachen in der Reihe der Zahlen. Da nun jede noch ſo kleine Brucheinheit immer Etwas iſt, ſo muſs das Unendlichkleine, welches ein Bruch iſt, zu deſſen Nenner, weil er alle Einheiten in ſich enthält, keine weiter hinzugeſetzt werden kann, nicht kleiner werden können, folglich = o ſeyn, weil es, wenn es Etwas wäre, doch noch kleiner

*) S. auch Lamberts Architectonik, §. 914.

**) Man muſs daher z. B. die krummen Linien als Vielecke nicht von ſehr vielen Seiten betrachten, um ſich, welches Carnots Vorſtellung iſt (a. a. O. §. 2.) der Wahrheit, bloſs mit einem unbedeutenden Irrthum zu nähern; ſondern die krumme Linie iſt als ein Vieleck von unendlich vielen Seiten zu betrachten, welches die richtige Vernunftidee iſt.

werden könnte.*) Hier ſind nun Verſtand und Vernunft wieder im Widerſpruch; der Verſtand ſagt: ein ſolcher Vernunftbegriff von einem Theil, der = o wäre, iſt mir zu klein, den kann ich nicht erreichen, er muſs doch Etwas und nicht Nichts ſeyn, ſonſt wäre es keine Gröſse; die Vernunft ſagt: Etwas giebt mir immer noch keine abſolute Grenze, Etwas, ſo klein es auch ſei, muſs immer noch ſelbſt als eine Gröſse betrachtet werden, die alſo eine Vielheit von Theilen hat; dann würde aber eine Menge ſolcher Gröſsen etwas Unendlichgroſses geben. Das Unendlichkleine iſt alſo eine ideale Vorſtellung, die ebenfalls ihren groſsen Nutzen als Vernunftbegriff, aber freilich eben ſo wenig als das Unendlichgroſse**) einen ihr entſprechenden Gegenſtand in der reinen Sinnlichkeit, hat (S. III. §. 1.).

Wenn das Unendlichkleine = o iſt, ſo heiſst das nicht, es iſt die Abweſenheit aller Gröſse, welches man die abſolute Null nennen kann, ſondern es iſt das abſolut letzte Glied einer unendlichen Reihe von Zahlen, die nach einem gewiſſen

---

*) S. Euler a. a. O. §. 83. Man kann daher auch ſagen, daſs das Unendlichkleine eine Gröſse ſei, die kleiner ſei, als jede Gröſse, die ſich angeben läſst.

*) Eine Gröſse, ſagt Euler (a. a. O. §. 78 ff.), die immer fort vermehrt wird, wird nicht eher unendlich, ehe ſie nicht ohne Ende gewachſen iſt; was aber ohne Ende geſchehen muſs, das kann man nicht als ſchon geſchehen betrachten. Indeſſen kann man gleichwohl ein ſolches Unendlichgroſses durch ein gewiſſes Zeichen (nehmlich durch ∞) bezeichnen; und es laſſen ſich auch aus der Welt Fälle anführen (z. B. da die Materie ins Unendliche theilbar iſt, die unendliche Menge der Theile der Materie, oder da das Univerſum als unendlich gedacht werden muſs, die unendliche Menge der Cörper in demſelben), wo das Unendliche ſtatt zu finden ſcheint. Euler zeigt ganz richtig, daſs man dann unter dem Unendlichen eine Menge verſtehen müſſe, die gröſser ſei, als jede Zahl, die ſich angeben läſst. Er wuſste nur nicht, daſs dies ein Vernunftbegriff, das Product eines ganz andern Vermögens, zu einem ganz andern Zweck iſt.

Geſetz abnehmen, und welche ſich die Vernunft in dieſem Gliede als vollendet denkt, obwohl der Verſtand dieſes Glied nie erreichen kann. Daher nun iſt dies letzte Glied eine relative Null, welche mit einer andern ſolchen relativen Null, die das abſolut letzte Glied einer nach einem andern Geſetz abſteigenden Reihe iſt, um dieſer Verſchiedenheit der Geſetze ſolcher Reihen willen, in einem Verhältniſs ſtehen kann. Abſolute Nullen hingegen können kein Verhältniſs zu einander haben. Sind jene z. B. zwei geometriſche Reihen, die nach den Exponenten a und b abgenommen haben, ſo ſtehen die beiden abſolut letzten Glieder, ob ſie wohl $= o$ ſind, doch in dem Verhältniſs $a^{\frac{1}{\infty}} : b^{\frac{1}{\infty}}$ zu einander, d. h. der Nenner der beiden Brüche iſt zwar in beiden ein Unendlichgroſses, aber die Einheit in dieſen beiden Unendlichgroſsen iſt verſchieden, (iſt ſie nehmlich in dem einen $= a$, ſo iſt ſie in dem andern $= b$; oder iſt ſie in dem einen $= 1$, ſo iſt ſie in dem andern $= \frac{a}{b}$ 1.), und daher können beide nicht als einander gleich betrachtet werden.*)

Hieraus ſieht man, daſs in unſrer bisherigen Behandlung der Gröſsen durch ſymboliſche Conſtruction, der Arithmetik im weiteſten Umfang des Worts oder der Logiſtik, wie ſie Lorenz nennt (Lehrbegriff der Mathematik, verfaſst von

*) Wenn daher dieſe Proportion $2 : 1 = o : \rho$ als richtig anerkannt werden ſoll, ſo müſſen die beiden Nullen im dritten und vierten Gliede nicht als der Mangel aller Gröſse überhaupt betrachtet werden, ſondern als die unendlich kleinen abſolut letzten Glieder von fallenden unendlichen Zahlreihen. Nicht der eine Mangel aller Gröſse kann doppelt ſo groſs ſeyn, als der andre Mangel aller Gröſse, denn das giebt keinen Sinn; ſondern das abſolut letzte Glied der einen fallenden unendlichen Zahlenreihe $= dx$ kann doppelt ſo groſs ſeyn als das abſolut letzte Glied der andern $= dy$. Daher kann man auch die beiden Nullen in den obigen beiden letzten Gliedern nicht einander gleich ſetzen, weil ſonſt $1 = 2$ ſeyn würde, welches ſich widerſpricht. Daher iſt es eingeführt, das Unendlichkleine durch dx und nicht durch o zu bezeichnen.

Joh. Friedr. Lorenz, Prof. u. Oberlehr. an der Schule zu Kloſter Berge, 1. Theil, die geſamte Logiſtik. Magdeburg, 1803, 8.), noch an einer Wiſſenſchaft fehlt, nehmlich an einer Logiſtik des Idealen, die durch ſymboliſche Conſtruction der arithmetiſchen Vernunftbegriffe des Unendlichgroſsen und Unendlichkleinen die Regeln einer Behandlung und Anwendung derſelben zeigt, und ſo den eigentlichen Grund legt zu der Infiniteſimalrechnung. Durch dieſe Wiſſenſchaft werden alle Schwierigkeiten in Anſehung des Unendlichgroſsen und Unendlichkleinen wegfallen, man wird den Ungrund von der Möglichkeit der Wegſchaffung dieſer Begriffe, die aus der Natur der Vernunft hervorgehen, aus der Infiniteſimalrechnung noch deutlicher einſehen, und Eulers Methode ſie zu behandeln wird als die evidenteſte und klarſte vollkommen gerechtfertigt werden.

Unendliches Urtheil, ſ. Limitation, 2.

Kant Crit. d. rein. Vern. Elementl. I. Th. I. Abſchn. §. 2. 4. S. 39. — II. Abſchn §. 4. 5. S. 47. — II. Th. II. Abt. II. B. II. H. II. Abſchn. S. 456 ff.

Ej. Diſſ. de mundi ſens. et intellig. forma et princ. §. 1.

Unglaube.

incredulitas, incrédulité. Die Maxime, alles Fürwahrhalten zu verwerfen, das für objectiv unzureichend gehalten wird, geſetzt, daſs man ſich auch bewuſst werden könnte, es ſei ſubjectiv zureichend. So iſt derjenige moraliſch ungläubig, welcher nicht dasjenige annimmt, was vorauszuſetzen moraliſch nothwendig iſt, ob es gleich zu wiſſen unmöglich iſt; bloſs darum, weil es kein Wiſſen, d. h. das Fürwahrhalten dabei nicht objectiv zureichend iſt. Allein dieſer Art des Unglaubens liegt immer Mangel

an moraliſchem Intereſſe zum Grunde; hätte das Subject die gehörige Achtung für Sittlichkeit, ſo würde es auch jene Vorausſetzung für moraliſch nothwendig erkennen, d. i. z. B. an Gott und Unſterblichkeit glauben, ob es wohl das Daſeyn dieſer überſinnlichen Gegenſtände nicht aus theoretiſchen Gründen, oder Einſicht in das Daſeyn derſelben, beweiſen kann. Je gröſser die moraliſche Geſinnung des Menſchen iſt, deſto feſter und lebendiger wird auch ſein Glaube an Gott und Unſterblichkeit ſeyn (L. 106. f.).

2. Die Begriffe von Gott und Unſterblichkeit, und ſelbſt die Ueberzeugung von ihrem Daſeyn, können nur allein in der Vernunft angetroffen werden. Dieſe Begriffe können weder durch Eingebung, noch durch eine mit noch ſo groſser Autorität ertheilte Nachricht, zuerſt in uns kommen. Wiederfährt mir eine unmittelbare Anſchauung von einer ſolchen Art, als ſie mir die Natur (ſoweit ich ſie kenne) gar nicht liefern kann: ſo muſs mir doch ein Begriff von Gott zur Beurtheilung der Gottangemeſſenheit dieſer Anſchauung dienen. Ob nun gleich die Möglichkeit einer Anſchauung des Nichtanſchaulichen gar nicht einzuſehen iſt, ſo muſs ich es doch an meinen Vernunftbegriff von Gott halten, und prüfen, ob ich eine göttliche Erſcheinung habe oder nicht (S. III, 295.). Eine unmittelbare Offenbarung kann alſo das Daſeyn des unendlichen Gottes niemals beweiſen. Vom Daſeyn des höchſten Weſens kann folglich Niemand durch irgend eine Anſchauung zuerſt überzeugt werden; der Vernunftglaube muſs vorhergehen, und alsdann könnten allenfalls gewiſſe Erſcheinungen oder Eröffnungen jenen Glauben beſtätigen (S. III, 295.). Wenn alſo der Vernunft in Anſehung des Daſeyns Gottes und der zukünftigen Welt das ihr zuſtehende Recht zuerſt zu ſprechen beſtritten wird: ſo iſt aller Schwärmerei, allem

berglauben, ja selbst der Atheisterei eine weite Pforte geöffnet. Aus diesem Widerstande gegen die Rechte der Vernunft, zumal wenn er mit Gewalt und Zwang verbunden ist, gehet gemeiniglich eine Ausartung der Freiheit der Vernunft in Missbrauch und vermessenes Zutrauen auf Unabhangigkeit ihres Vermögens von aller Einschränkung hervor, so dass man nun alles kühn weglaugnet, was sich nicht durch objective Gründe und dogmatische Ueberzeugung rechtfertigen lässt. Das ist nun der moralische oder Vernunftunglaube, welcher in der Maxime der Unabhängigkeit der Vernunft von ihrem eigenen Bedürfnifs, oder der Verzichtthuung auf Vernunftglauben, besteht. Er heifst auch der freigeisterische Unglaube, weil er ein so misslicher Zustand des menschlichen Gemüths ist, dass er den moralischen Gesetzen zuerst alle Kraft der Triebfedern auf das Herz, und mit der Zeit sogar alle Autorität benimmt, s. Freigeisterei (S. III, 301. C. XXXIV.).

3. Vom Vernunftunglauben muss der historische Unglaube wohl unterschieden werden. Denn dieser bestehet in der gar nicht vorsetzlichen, mithin auch nicht zurechnungsfähigen, Eigenschaft des Gemüths, nur solche Facta für wahr anzuerkennen, die hinreichend bewährt sind (S. III. 302.). Weil subjective Gründe des Fürwahrhaltens, wie die, so das Glauben bewirken können, bei speculativen Fragen keinen Beifall verdienen: so kann überall blofs in praktischer Beziehung alles kuhne Weglängnen dessen, was sich nicht durch objective Gründe und dogmatische Ueberzeugung rechtfertigen lasst, folglich blofs der Vernunftunglaube, Unglaube genannt werden.

4. Ungläubisch seyn, heifst der Maxime nachhangen, Zeugnissen überhaupt nicht

zu glauben; ungläubig aber iſt der, welcher den praktiſchen Vernunftideen (Gott, Freiheit des Willens und Seelenunſterblichkeit) darum alle Gültigkeit abſpricht, weil es ihnen an theoretiſcher Begründung (objectiven Gründen) ihrer Realität (daſs ſie nehmlich wirkliche Gegenſtände haben) fehlt. Der Ungläubige urtheilt alſo dogmatiſch, oder will das aus Gründen erkennen und bewieſen haben, was ſich von dem menſchlichen Verſtande gar nicht erkennen und beweiſen läſst. Dieſer Unglaube kann daher auch der dogmatiſche genannt werden. Er kann mit einer in der Denkungsart herrſchenden ſittlichen Maxime nicht beſtehen, weil das Subject derſelben ſonſt alle ſittlichen Maximen überhaupt für Hirngeſpinnſte erklären müſste. Uebrigens iſt es falſch, daſs, wie Schmid (Wörterbuch, Art. Aberglaube) behauptet: der Unglaube das entgegenſtehende Extrem des Aberglaubens ſei, zwiſchen welchen beiden Aeuſserſten der Vernunftglaube in der Mitte liege; ſonſt müſste der Aberglaube ein zu weit getriebener Vernunftglaube, und der Unglaube ein noch zu ſchwacher Vernunftglaube ſeyn. Alle drei ſind ja nicht dem Grade nach, ſondern ſpecifiſch, der Maxime nach, unterſchieden. Der Aberglaube iſt die gänzliche Unterwerfung der Vernunft unter Facta, der Vernunftglaube und der Unglaube haben es dagegen mit Vernunftideen zu thun, die der erſtere für real hält aus einem moraliſchen Vernunftbedürfniſs, die der letztere aber verwirft, weil er bloſs wiſſen will, und daher auf den Vernunftglauben Verzicht thut. Man könnte daher eher den Unglauben dem Vernunftglauben entgegen ſetzen, nehmlich ſo, wie Hölle und Himmel einander entgegengeſetzt ſind.

5. Naturaliſtiſcher Unglaube; ſo nennt man die Gleichgültigkeit oder wohl gar

Widerſetzlichkeit gegen alle Offenbarung, geſetzt, daſs auch ſelbſt ein exemplariſcher Lebenswandel mit dieſer Gleichgültigkeit oder Widerſetzlichkeit verbunden wäre (R. 174.). Dies iſt der kirchliche Sprachgebrauch, ſ. Ketzer und Religion, 7.

Univerſum,

univerſum, univers. Die Vernunftidee von dem abſoluten Ganzen aller exiſtirenden ſinnlichen Gegenſtände (S. III, §. 15.). Das Princip zu einer Form deſſelben beſteht in dem, was den Grund einer allgemeinen Verknüpfung enthält, in der alle Subſtanzen mit ihren Zuſtänden zu dieſem Ganzen gehören, welches Welt heiſst. Es giebt aber zwei ſolche abſolut erſte formale Principien eines Univerſum, als Erſcheinung, nehmlich Raum und Zeit; ſie ſind die allgemeinen Schemata und Bedingungen alles deſſen, was in der menſchlichen Erkenntniſs ſinnlich (ſenſitif) iſt (S. III, §. 13.). Eine erweiterte Ausſicht in den Inbegriff des Univerſum hat K. S. II, 264. ff. gegeben, die ich aber aus Mangel an Raum nicht hierher ſetzen kann. S. übrigens Welt.

Unlauterkeit,

ſittliche, Unlauterkeit des menſchlichen Herzens, *impuritas moralis, improbitas, impureté morale.* Dieſen Namen hat K. der Beimiſchung unächter, nicht moraliſcher, Bewegungsgründe zur Befolgung des Geſetzes gegeben (P. 231.). So iſt es ſittlich unlauter, wenn man das Moralgeſetz zugleich um des zeitlichen Vortheils willen, den man davon erwartet, oder um des ewigen Vortheils, der zu-

künftigen Seligkeit willen, befolgt. Diese Unlauterkeit ist aber in allen Menschen.

2. Diese Unlauterkeit des menschlichen Herzens bestehet also darin, dass die Maxime der Handlung dem Objecte, der beabsichtigten Befolgung des moralischen Gesetzes, nach zwar gut und vielleicht auch zur Ausübung kraftig genug, aber nicht rein moralisch ist. Sie hat nicht das Gesetz allein zur hinreichenden Triebfeder in sich aufgenommen. Sie bedarf mehrentheils, vielleicht jederzeit, noch andere Triebfedern ausser den des Gesetzes, um dadurch die Willkühr zur Erfüllung der Pflicht zu bestimmen. Mit andern Worten: die sittliche Unlauterkeit bestehet darin, dass die pflichtmässige Handlung nicht rein aus Pflicht gethan wird, sondern zugleich aus einem Bewegungsgrund der Selbstliebe. Diese Unlauterkeit ist eine von den drei verschiedenen Stufen des menschlichen bösen Herzens, von denen die andern beiden die Gebrechlichkeit und die Bösartigkeit, oder die Verderbtheit des menschlichen Herzens sind — (R. 22.). Es haben die Handlungen dann das Ansehen, als ob sie aus achten Grundsätzen entsprungen wären; wenn z. B. jemand wahrhaft ist, aber nicht blos darum, weil es Pflicht ist, sondern zugleich darum, weil es uns der Aengstlichkeit uberhebt, dass wir uns in den Schlangenwindungen der Lügen verwickeln möchten (R. 35.).

3. Es giebt daher eine gewisse Unlauterkeit in der menschlichen Natur, die in der Neigung besteht, seine wahren Gesinnungen zu verhehlen, und gute und rühmliche zur Schau zu tragen. Diese Falschheit muss nach und nach kräftig bekämpft werden, weil sie sonst das Herz verdirbt (C. 775. f.), s. Disciplin, 11.

Unluſt,

ſ. Luſt.

Unmöglich,

ſ. Unmöglichkeit.

Unmöglichkeit,

transſcendentale Falſchheit, *impoſſibilitas, falſitas transcendentalis, impoſſibilité, fauſſeté transcendentale.* Die Unmöglichkeit iſt das Oppoſitum oder Entgegengeſetzte einer Kategorie der Modalität, und zwar nicht bloſs die Aufhebung, ſondern auch das Widerſpiel der Möglichkeit. Das Moment der Modalität zeigt aber nur die Art und Weiſe an, wie im Urtheile etwas behauptet oder verneinet wird. Wird über die Wahrheit oder Unwahrheit eines Urtheils nichts ausgemacht, ſo iſt das Urtheil problematiſch (L. 169.). Die Aufhebung nun ſelbſt des problematiſchen, d. i. alles Urtheils überhaupt, oder die Vorſtellung, daſs auch nicht einmal ein problematiſches, d. h. gar kein ſolches Urtheil, keine bejahende oder verneinende Verknüpfung zwiſchen dieſem Subject und Prädicat ſtatt haben könne, heiſst die logiſche Unmöglichkeit. Sie betrifft nicht die Sache ſelbſt, über die geurtheilt wird, ſondern nur den Begriff derſelben, oder wie K. ſich ausdrückt, ſie iſt nicht objectiv. Ein ſolches Urtheil iſt z. B. ein Cörper kann nicht durchdrungen werden. Die Unmöglichkeit betrifft hier bloſs den Begriff eines durchdringlichen Cörpers, denn jenes Urtheil heiſst ſoviel als: es iſt unmöglich, die Durchdringlichkeit ei-

nes Cörpers (d. i. eines Durchdringlichen als Gegenſtand äuſserer Sinne) zu denken; es läſst ſich gar nicht denken, daſs ein Cörper, der eben durch ſeine Undurchdringlichkeit den Raum erfüllt und dadurch etwas iſt, könne durchdrungen werden; es läſst ſich nicht einmal problematiſch aufſtellen (C. 106.).

2. Die Aufhebung alles Urtheils hat indeſſen doch auch die Form eines Urtheils, weil der Verſtand doch auch dann urtheilen muſs, wenn er ſich dieſe Aufhebung denkt; und dieſes Urtheil wird eben durch die Worte: iſt unmöglich, iſt nicht möglich, kann nicht ſeyn, ausgedrückt, ſ. Daſeyn, 2. Uebrigens kann dieſe Aufhebung alles Urtheils wieder problematiſch (es mag unmöglich ſeyn), aſſertoriſch (es iſt unmöglich), und apodiktiſch (es muſs unmöglich ſeyn) ausgedrückt werden; allein dies betrifft nur unſere Erkenntniſs der Unmöglichkeit, die logiſche Unmöglichkeit ſelbſt iſt jederzeit apodiktiſch, weil ſie ſich auf den Satz des Widerſpruchs gründet, und was logiſch unmöglich iſt, das muſs es auch ſeyn. Durch die logiſche Unmöglichkeit wird alſo die Gültigkeit aller Kategorie, oder irgend einer Form zu urtheilen, von zwei Begriffen verneint, inſofern ſie mit einander zu einem Urtheil ſollen verknüpft werden.

3. Die Unmöglichkeit iſt ein einfacher Begriff, der ſich nicht weiter in Merkmale auflöſen läſst, und es läſst ſich daher von ihm auch keine andere Erklärung geben, als durch bloſse Tautologie. Dies folgt ſchon daraus, daſs er die Aufhebung der Möglichkeit enthält, von der Möglichkeit aber keine Erklärung möglich iſt. Winkler (*Inſt. philoſ. univ. Ontolog. Cap. II.* §. 30.) ſagt zwar: das Unmögliche iſt, worin ein Widerſpruch gefunden wird, und es iſt auch

ein ganz wahrer Satz, dafs alles, was in sich selbst widersprechend ist, innerlich (an und für sich, an sich selbst) unmöglich ist; allein aus diesem Satze folgt doch nur, dafs einiges Unmögliche, nehmlich eben das logische, einen Widerspruch enthalte, und dafs also hier nur ein specifischer Unterschied des logischen Unmöglichen angegeben werde, aber uns nun doch der gemeinsame Begriff fehle, der es eigentlich zu einem Unmöglichen macht, und also obige doch keine wahre Erklärung sei (S. II, 168. f. C. 274. f.).

4. Bei diesem Widerspruch, der sich in dem logischen Unmöglichen findet, ist klar, dafs Etwas mit etwas anderm im logischen Widerstreit seyn müsse; d. i. wenn das logische Unmögliche nicht ein Urtheil, sondern ein Begriff ist, so mufs sich dieser Begriff doch in ein Urtheil auflösen lassen, in welchem das Prädicat vom Subject etwas bejahet oder verneint, wovon im Subject das gerade Entgegengesetzte enthalten ist. Diese Repugnanz im Unmöglichen nennt K. das Formale der Undenklichkeit oder logischen Unmöglichkeit. Das Materiale, was hierbei gegeben ist, und welches in diesem Streit steht, ist nicht unmöglich, sondern an sich selbst Etwas, und kann gedacht werden. Ein Triangel, der viereckicht wäre, ist schlechterdings unmöglich. Indessen ist gleichwohl ein Triangel, ingleichem etwas viereckichtes an sich selbst Etwas. Diese Unmöglichkeit beruhet lediglich auf logischen Beziehungen von einem Denklichen zum andern, da eins nur nicht das Merkmahl des andern seyn kann. Die innere, die schlechterdings oder absolute so genannte und die logische Unmöglichkeit ist also einerlei (S. II, 168. f.).

5. Allein es zeigt sich nun auch, dafs der

Widerſpruch nicht einmal der ſpecifiſche Unterſchied für alles logiſche Unmögliche ſei. Denn die Möglichkeit eines Begriffs oder eines Urtheils fällt ja auch weg, wenn kein Materiale, kein Datum zu denken, da iſt. Denn alsdann iſt nichts Denkliches gegeben, es fehlt dann an den logiſchen Erforderniſſen zu einem Urtheil oder einem Begriff, an den Begriffen, die das Subject und Prädicat werden könnten, oder an dem Mannigfaltigen, das zu einem Begriff verknüpft werden könnte. Hier iſt zwar kein innerer Widerſpruch, auch iſt hier nicht die Rede von dem, was Subject und Prädicat enthalten, ſondern davon, daſs alles verneint wird, was dem Subject und Prädicat einen Inhalt geben könnte, und aller Inhalt eines Begriffs; damit wird aber das verneint, was zum Urtheil oder Begriff logiſch erforderlich iſt, und alſo iſt hier noch immer eine logiſche Unmöglichkeit. Es iſt nehmlich das Denken überhaupt auf dieſe Weiſe nicht möglich oder ſchlechterdings unmöglich (S. II, 169. f.).

6. Es giebt alſo zwei Arten von logiſchem Unmöglichen, nehmlich

a) das, was ſich ſelbſt widerſpricht, oder die Aufhebung des Formalen aller Möglichkeit, d. i. die Uebereinſtimmung mit dem Satze des Widerſpruchs; daher iſt, was in ſich ſelbſt widerſprechend iſt, ſchlechterdings unmöglich;

b) das, was gar kein logiſches Materiale hat, oder die Aufhebung des Subjects und Prädicats im Urtheil, oder des Mannigfaltigen im Begriff; daher iſt ein Urtheil ohne Materie, ein Begriff ohne Inhalt, ſchlechterdings unmöglich.

II, 171. f.). Das alſo, was ich ſchlechterngs als unmöglich und folglich als nichts anſehen ſoll, das muſs überhaupt undenklich ſeyn, entweder als widerſprechend an ſich ſelbſt, oder als Aufhebung von allem Etwas (S. II, 176.); durch Aufhebung entweder des Formalen oder des Materialen zu allem Denklichen (S. II, 176. f.). Ob ein Widerſpruch zwiſchen zwei zu einem Urtheil zu verknüpfenden Merkmalen ſtatt finde, kann allein aus bloſsen reinen Begriffen *a priori* erkannt werden, nehmlich durch logiſche Analyſis; ob aber gar kein Inhalt zu einem Urtheil oder Begriff vorhanden ſei, das beruhet auf Principien der Erfahrung. Das logiſche Unmogliche der zweiten Art iſt daher die Aufhebung ſelbſt des Scheindenkens, das doch noch beim Widerſpruch zuweilen ſtatt findet. Der leere Begriff iſt ein wirklicher Gedanke, deſſen Gegenſtand aber etwas Unmögliches iſt (C. 624.), ſ. Möglichkeit, 7. S. 336.

7. Es iſt aber ein groſser Unterſchied zwiſchen dieſem logiſchen oder analytiſchen und dem transſcendentalen (ontologiſchen), realen oder ſynthetiſchen Unmöglichen. Denn das letztere iſt der unmögliche Gegenſtand eines Begriffs, oder eine unmögliche Sache. Denn wenn auch die Begriffe im Verſtande verknüpfbar ſind, ſo folgt doch daraus noch nicht, daſs die Gegenſtände derſelben auſser dem Verſtande darum auch ſo verknüpfbar ſind, wie das Urtheil es ausſagt. So wie nehmlich die logiſche Unmöglichkeit auf der Aufhebung der formalen Bedingungen des Denkens überhaupt beruhet, ſo beruhet die transſcendentale Unmöglichkeit darauf, daſs der Gegenſtand mit den formalen Bedingungen der Erfahrung, ſowohl der Anſchauung, als den Begriffen nach, nicht übereinkommt, daſs alſo ein ſolcher Gegenſtand gar nicht erſcheinen kann, ſ. Möglichkeit,

7. (C. 268.). Wir haben alſo hier ein Kennzeichen der realen Unmöglichkeit, welches zugleich das ganze Weſen derſelben ausdrückt, inſofern wir ſie erkennen können. Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung nicht übereinkommt, iſt unmöglich. Das logiſche Unmögliche iſt ein Gegenſtand, von dem der Begriff ſchlechterdings oder innerlich unmöglich iſt, welcher daher, als Gegenſtand betrachtet, ebenfalls ein transſcendentales Unmögliches iſt, und ein Unding (*nihil negativum*) heiſst. Von dem transſcendentalen Unmöglichen giebt es aber auſserdem noch dreierlei Arten:

a) das Gedankending (*ens rationis*), ein Gegenſtand, der weder in Raum noch Zeit iſt oder von dem die Kategorien nicht gelten; ein ſolcher Gegenſtand iſt, wenigſtens als Erſcheinung, unmöglich. Dazu gehört auch alles, was zwar wohl gedacht, aber nach den Bedingungen des Raums nicht angeſchauet werden kann, z. B. ein Cörper von zwei Dimenſionen, oder ein Cörper von drei Seiten, eine ebene Figur von zwei Seiten, oder eine Figur von einer Dimenſion, oder ein Ding, das ohne Urſache, von ſelbſt, entſtanden iſt, u. ſ. w.;

b) die reine Anſchauung (*ens imaginarium*) als etwas auſser unſern Vorſtellungen Befindliches, als ein wirklicher Gegenſtand; z. B. ein leerer Raum, in dem die Welt ſich befindet, und der ſie überall umgiebt, eine leere Zeit, die vor dem Urſprung der Welt ſchon vorhanden war, leere Zwiſchenräume zwiſchen den Planeten oder Fixſternen, oder gar in den Cörpern ſelbſt, als zur Möglichkeit der Materie gehörig, worauf ihre ſpecifiſche Dichtigkeit beruhen ſoll;

c) die Verneinung (*nihil privativum*) als ein Gegenſtand, da ſie doch nur der Gedanke von

ufhebung des Realen iſt, oder davon, daſs egriff keinen Gegenſtand hat; z. B. die Unmöglichkeit ſelbſt, der Schatten, u. ſ. w. (M. I, 390.).

8. Man ſieht, daſs die transſcendentale Unmöglichkeit eine hypothetiſche oder bedingte Unmöglichkeit iſt. Die abſolute oder unbedingte transſcendentale Unmöglichkeit, die Unmöglichkeit eines Gegenſtandes in aller Abſicht, iſt kein bloſser Verſtandesbegriff, wie der der logiſchen, oder der bedingten transſcendentalen Unmöglichkeit, ſondern ein Vernunftbegriff. Es wäre die Unmöglichkeit eines Dinges an ſich überhaupt, oder auch eines beſtimmten Dinges an ſich. Dieſer Begriff iſt zur Erfahrung nicht zu gebrauchen, und von der Unmöglichkeit der Dinge an ſich, oder des Ueberſinnlichen, wiſſen wir nichts.

9. Nicht unmöglich iſt ſo viel als problematiſch (P. 4.). Aber moraliſch unmöglich iſt ſo viel als unerlaubt, und eine Kategorie der Freiheit in Anſehung der Begriffe des Guten und Böſen (P. 117.). Subjective Unmöglichkeit ſ. Fürwahrhalten, 16. Uebrigens ſiehet man aus dem, was bisher geſagt worden iſt, daſs man das Unmögliche nicht mit dem Unvorſtellbaren verwechſeln müſſe. Alles Unmögliche iſt unvorſtellbar, aber nicht alles Unvorſtellbare unmöglich. Gott iſt unvorſtellbar, aber darum nicht auch unmöglich (S. III, §. 1.).

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. I. Hauptſt. S. 106. — II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 268. — S. 274. — II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. IV. Abſchn. S. 624.

Deſſ. Logik. §. 30. S. 169.

Kant. Critik der praktiſchen Vern. Vorr. S. 4. — S. 6. — I. Th. I. B. II. Hauptſt. S. 117.

Deſſ. einz. mögl. Beweisgr. I. Abth. II. Betr. 1. 2. S. 16 ff.

Ej. de mundi ſenſ. ac intellig. form. §. 1.

Unſterblichkeit,

Seelenunſterblichkeit (U. 465.); Immortalität, ἀθανασία, *immortalitas*, *immortalité*. Die Unſterblichkeit der Seele iſt die ins Unendliche fortdauernde Exiſtenz und Perſönlichkeit deſſelben vernünftigen Weſens (P. 220.). Daſs das vernünftige Weſen eine ſolche Beſtimmung habe, daſs es durch das Zeitliche (als zu den Anlagen ſeiner ganzen Beſtimmung unzulänglich) nie zufrieden geſtellt werden könne und ſchon darum die Hoffnung eines künftigen Lebens habe (ſ. auch Fürwahrhalten, 12.), iſt von dem gröſsten Nutzen in Anſehung des Unvermögens der ſpeculativen Vernunft ſowohl, als auch in Anſehung der Religion, ſ. Chriſtenthum, 1, e., Ich, 8. d, Poſtulat, 4. und Seele, 4. f. obwohl nur in praktiſcher Abſicht (U. 467.). Es iſt aber die Beantwortung der Frage, ob die Seele unſterblich ſei, welches zu den überſinnlichen Gegenſtänden unſrer Erkenntniſs gehört (S. IV, 12.), eine der drei unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft, und die Metaphyſik iſt mit allen ihren Zurüſtungen auf die Beantwortung dieſer Frage, als etwas, das hauptſächlich zu ihrer Endabſicht gehört, gerichtet (C. 7. U. 465.). Die Auflöſung der Aufgabe über die Unſterblichkeit der Seele und die Nichtigkeit des Beweiſes von der Fortdauer unſrer Seele nach dem Tode aus der Einfachheit der Subſtanz, der aber auch niemals bis zum Publicum hat gelangen und auf deſſen Ueberzeu-

den mindeſten Einfluſs haben können (C. II.), findet man im Art. Ideal, 9., Glaubensſache, 4. f., Poſtulat, 3. f. u. Seele, 4. f.

2. Die Unſterblichkeit kann auch betrachtet werden als ein Zuſtand, in welchem dem Menſchen ſein Wohl oder Weh in Verhältniſs auf ſeinen moraliſchen Werth zu Theil werden ſoll (S. IV, 13.). Sie iſt gleichſam der Schluſsſatz des folgenden zurechnenden Vernunftſchluſſes:

Es iſt unſre Pflicht, die Befolgung unſrer Pflichten gegen alle Macht der Natur (in uns und auſser uns) zu behaupten, d. i. als Weſen zu handeln, die Freiheit des Willens (Unabhängigkeit deſſelben von der Macht der Natur) haben;

Nun heiſst dieſes: die Befolgung unſrer Pflichten als den Willen deſſen betrachten, der der Oberherr der Natur iſt, d. i. das Moralgeſetz als Gottes Gebote;

Folglich betrachten wir dann zugleich die Zuſammenſtimmung unſers von der Natur abhängigen Wohls und Wehs als vergeltend und nur, wie unſre Fortſchritte in der Moralität, in einem unendlichen Progreſſus möglich, d. i. wir glauben an Unſterblichkeit.

Die Unſterblichkeit iſt eine Idee des Ueberſinnlichen; denn ſie iſt der Begriff von der abſoluten Vollendung der Beſtimmung des Menſchen, welche in dem gegenwärtigen Leben, in dem nichts Abſolutes ſtatt findet, nicht möglich iſt. Folglich kann der Unſterblichkeit auch keine objective Realität in theoretiſcher Rückſicht gegeben werden, d. h. ſie hat keinen Gegenſtand in der Anſchauung, und kann daher, auch nicht

einmal ihrer Wirklichkeit nach, erkannt werden. Allein vorſtehender Vernunftſchluſs lehrt, daſs ihr doch objective Realität in praktiſcher Abſicht, als einem Poſtulat der moraliſch-praktiſchen Vernunft muſs zugeſtanden werden (S. IV, 12. ff.), ſ. Poſtulat.

3. Die Unſterblichkeit iſt alſo die Annahme einer ſchon in der Natur der vernünftigen Weltweſen begründeten Fortdauer des Lebens derſelben (S. IV, 14.). Die Idee der Freiheit des Willens führt vermittelſt der Idee Gottes die Idee der Unſterblichkeit in ihrem Gefolge bei ſich. Denn die Unſterblichkeit iſt die Bedingung, unter welcher allein dem oberſten Princip der Weisheit, das der kategoriſche Imperativ vorausſetzt, folglich auch dem Endzweck des vollkommenſten Willens (der höchſten mit der Moralität zuſammenſtimmenden Glückſeligkeit), ein Genüge geſchehen kann. Die Unſterblichkeit iſt nehmlich der Zuſtand, in welchem die Vollziehung der der Moralität proportionirten Austheilung der Glückſeligkeit in vernünftigen Weltweſen allein jenem Endzweck Gottes völlig angemeſſen verrichtet werden kann. Wäre die Fortdauer des Lebens nicht in der Natur der vernünftigen Weltweſen begründet, ſo würde die Unſterblichkeit nur Hoffnung eines künftigen Lebens, nicht aber ein durch Vernunft (im Gefolge des moraliſchen Imperativs) nothwendig vorauszuſetzendes zukünftiges Leben bedeuten (S. IV, 14.).

Unverweslichkeit,

Unzerſtörlichkeit, Incorruptibilität, *incorruptibilitas*, *incorruptibilité*, ſ. Seele, 4. f. und Ich, 8. b.

Urſache,

Cauſalität, *αἰτια, cauſa, cauſe.* Diejenige Kategorie der Relation, welche die Objectivität der Folge in den Veränderungen möglich macht, und die Vorſtellung von etwas iſt, was einem andern nothwendig und allgemein vorhergeht (C. 106.). Z. B. der Regen iſt eine Urſache des Nafswerdens, heifst, wenn es regnet, ſo mufs es nothwendig und allemal nafs werden, und dafs auf das Regnen das Nafswerden folgt, iſt nicht blofs als eine Folge, die meine Phantaſie beliebig ſo zuſammenſtellt, ſondern die für Jedermann gültig iſt und Jedermann ſo erfahren mufs. Die Folge, welche durch die Urſache nothwendig entſteht, heifst die Wirkung (*effectus, effet*), ſ. Wirkung und Dependenz. Die Hypotheſis oder Bedingung in einem hypothetiſchen oder bedingten Urtheil bezeichnet jedesmal eine Urſache, z. B. wenn es regnet, ſo wird es nafs; oder, wenn ein Cörper lange genug von der Sonne beſchienen iſt, ſo wird er warm. Dieſe Hypotheſis oder Bedingung wird daher auch die logiſche Urſache oder der Grund, auch wohl der Erkenntnifsgrund genannt. In jenen Beiſpielen iſt nun freilich noch nicht eine Nothwendigkeit der Verknüpfung, mithin der tranſſcendentale Begriff der Urſache. Allein, wenn dieſe Sätze, die blofs eine ſubjective Verknüpfung der Wahrnehmungen ſind, Erfahrungsſätze ſeyn ſollen, ſo müſſen ſie als nothwendig und allgemeingultig angeſehen werden. Solche Satze aber ſind: der Regen iſt eine Urſache des Nafswerdens; die Sonne iſt durch ihr Licht die Urſache der Wärme. Die obigen empiriſchen Regeln werden nunmehr Geſetze (Pr. 100.). Das Wort Urſache iſt übrigens ſehr expreſſiv, denn es drückt eine Sache aus, die den

Urſprung einer andern enthält (*ce dont la ve… tu produit une choſe*).

2. Der Begriff der Urſache bedeutet demnach, wie jede Kategorie, eine beſondere Art der Syntheſis, nehmlich diejenige Syntheſis, da auf etwas A was ganz verſchiedenes B nach einer Regel geſetzt wird (C. 122.), ſ. Kategorie, 27, f. Er iſt ein Stammbegriff des reinen Verſtandes, nehmlich derjenige, ohne welchen wir nicht hypothetiſch, ja auch nicht aſſertoriſch, urtheilen könnten. Hätte unſer Verſtand nicht die angebohrne Anlage, Vorſtellungen als etwas A ſo zu denken, daſs etwas davon ganz verſchiedenes B nothwendig darauf folgen *) müſſe, ſo könnten wir nicht etwas als Hypotheſis zu einem Urtheile denken, ſo daſs etwas anders als Conſequens in einer nothwendigen Dependenz von jener Hypotheſis ſei, ſ. Kategorie, 28.

3. Das Schema der Urſache iſt die Succeſſion des Mannigfaltigen in der Zeit nach einer Regel, ſ. Dependenz, 2. Ueberſinnliche Dinge ſind nicht in der Zeit, weil ſie nicht in und durch den innern Sinn, deſſen Form die Zeit iſt, vorgeſtellt werden. Daher laſſen ſie ſich als Gründe von etwas denken, das von ihnen verſchieden iſt. Allein dann iſt auch nur von einer logiſchen Ableitung (Ableitung einer Erkenntniſs, aber nicht einer Exiſtenz) die Rede, nehmlich davon, daſs kein Widerſpruch entſtehet, wenn wir zu einer Conſequenz Behufs ei-

*) *Ad quod aliud ſequitur*; worauf etwas anderes folgt, erklärte man ſchon unter den Scholaſtikern den Begriff der Urſache; es fehlt bloſs daran, daſs das Apodiktiſche, das müſſen, im Begriff der Urſache nicht ausgedrückt iſt.

nes hypothetiſchen Urtheils, etwas als eine Hypotheſis oder Bedingung denken, der Gegenſtand mag nun ſinnlich oder überſinnlich ſeyn. Wird aber für Veränderungen eine Urſache ſo gedacht, daſs damit zugleich behauptet wird, die Urſache exiſtire auch auſser dem innern Sinn, welches die Urſache erſt von einem bloſs logiſchen Grunde unterſcheidet, ſo muſs die Urſache ein Reales ſeyn, das in der Zeit einem andern Realen, der Veränderung, jederzeit vorhergeht. Dann iſt ſie aber ein ſinnlicher, und kein überſinnlicher Gegenſtand. Oder iſt ſie überſinnlich, ſo wird ſie bloſs gedacht und nicht erkannt; denn eine Urſache, die nicht in der Zeit iſt, kann auch ihrer Wirkung nicht vorhergehen, und von einer ſolchen intelligibeln Urſache haben wir keinen Begriff, ſie iſt uns unbegreiflich, ob wir wohl genöthigt ſeyn können, eine ſolche intelligibele Urſache, von deren Daſeyn wir nicht einmal einen Begriff haben, anzunehmen und vorauszuſetzen, ſ. Regreſſus. 4. (C. 183.).

4. Wir ſehen, der reine Verſtandesbegriff Urſache läſst ſich, vermittelſt der Anſchauung der Zeit, bloſs auf den empiriſchen Stoff der Erfahrung zum Behuf der Erfahrungserkenntniſs anwenden, oder alle erkennbare Urſache iſt empiriſch; aber alle Veränderungen in der Sinnenwelt geſchehen auch nach dem Geſetz der Verknüpfung durch Urſache und Wirkung (C. 232.). Dieſe Aprioriität und Realität des Begriffs der Urſache iſt auch deducirt worden im Art. Analogie der Urſache und Wirkung (P. 93. M. II, 238.). Die Zeit iſt die ſinnliche Bedingung *a priori* von der Möglichkeit eines continuirlichen Fortgangs des Exiſtirenden zu dem Folgenden; d. i. ſie iſt eine ſolche Beſchaffenheit unſers ſinnlichen Anſchauungsvermögens, daſs es uns möglich iſt, etwas als früher, und etwas als ſpäter exiſtirend anzuſchauen.

Eben ſo iſt nun auch der Verſtand, vermittelſt der Einheit der Apperception, die Bedingung *a priori* der Möglichkeit einer continuirlichen Beſtimmung aller Stellen in der Zeit für die Erſcheinungen, durch die Reihe von Urſachen und Wirkungen, von denen die erſtern das Daſeyn der letztern unausbleiblich nach ſich ziehen. So macht der Verſtand durch die Urſachen die empiriſche Erkenntniſs der Zeitverhältniſſe für jede Zeit allgemein, mithin objectiv gültig (C. 256. M. I, 302.).

5. Als bloſser Stammbegriff des reinen Verſtandes, ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit, läſst ſich auch der Begriff der Urſache nicht real definiren.*) Man kann unterſcheiden zwiſchen der transcendentalen Urſache oder der reinen Urſache *a priori*, jedoch nicht als intelligibel, ſondern als Phaenomen, oder verſinnlicht, und der logiſchen Urſache oder der Urſache als reiner Kategorie, d. i. als ſolcher, die nicht bloſs auf die Erkenntniſs des Sinnlichen durch das Schema der Zeit eingeſchränkt iſt, ſondern auch, wenn das ſonſt möglich wäre, zur Erkenntniſs des Ueberſinnlichen dienen konnte; die letztere bleibt übrig, wenn man von der erſtern die Zeit wegläſst, in der etwas auf etwas anders nach einer Regel folgt. Dann iſt aber die Urſache nichts anders als ein Grund, d. i. ſo etwas, woraus ſich auf das Daſeyn von etwas anderm ſchlieſsen läſst; oder das Verhaltniſs von Etwas zu etwas Anderm (der Folge, *conſequentia*) im Daſeyn, nach welchem Verhaltniſs, wenn ich das erſtre ſetze, das andere auch beſtimmt und nothwendig geſetzt wird. Al-

*) *Ces idées ſont ſimples, et on ne peut guères les définir que par des termes ſynonymes. Crouſez Logique T. IV. p. 3.*

lein dann kann Urſache und Wirkung, oder eigentlich Grund und Folge, gar nicht mehr von einander unterſchieden werden, weil dann das Kennzeichen, nehmlich daſs die Urſache oder der Grund eher ſeyn muſs, als die Wirkung oder die Folge, wegfällt; ſondern dieſes Schlieſsenkönnen von dem Grunde auf die Folge erfordert doch auch Bedingungen, von denen ich nichts weiſs, weil dieſe alle im Empiriſchen, d. i. dem, was in der Zeit iſt, müſſen aufgeſucht werden. Folglich hat dann der Begriff des Grundes gar keine Beſtimmungen, wie er auf einen Gegenſtand paſst, und kann folglich nur gebraucht werden, Begriffe, aber nicht vorhandene Gegenſtände von einander abzuleiten. Man kann aus dem Begriff eines ſolchen Grundes ſchlechterdings kein Erkenntniſs von dem ſo beſchaffenen Dinge herausbringen, ſogar nicht einmal, ob eine ſolche Beſchaffenheit auch nur möglich ſei, d. i. ob es irgend Etwas geben könne, woran ſie angetroffen werde (E. 74.). Der vermeinte Grundſatz: alles Zufällige hat eine Urſache, tritt zwar ziemlich gravitätiſch auf. Er thut, als habe er ſeine Würde in ſich ſelbſt, und als ſei er von allen Bedingungen der Sinnlichkeit ganz unabhängig. Allein dieſer Schein verſchwindet bald, wenn man nur folgende Frage thut: Was iſt denn unter zufällig zu verſtehen, was ſoll man für einen Begriff mit dieſem Worte verknüpfen, was ſich dabei denken? Man antwortet ſo: zufällig (*contingens, contingent*) iſt, deſſen Nichtſeyn möglich iſt. Allein woran will man denn dieſe Möglichkeit des Nichtſeyns erkennen, wenn man ſich nicht in der Reihe der Erſcheinungen eine Succeſſion und in dieſer ein Daſeyn, welches auf das Nichtſeyn folgt (oder umgekehrt), mithin einen Wechſel vorſtellt? Denn, daſs das Nichtſeyn eines Dinges ſich ſelbſt nicht widerſpreche, iſt eine lahme Berufung auf eine logiſche Bedingung, die zwar zum

Begriffe nothwendig, aber zur realen Möglichkeit (Nachweiſung eines ſolchen Gegenſtandes) bei weitem nicht hinreichend iſt. So kann ich eine jede exiſtirende Subſtanz (z. B. Gott ſelbſt) in Gedanken aufheben, ohne mir ſelbſt zu widerſprechen, daraus aber auf die objective Zufälligkeit derſelben in ihrem Daſeyn (d. i. die Möglichkeit ihres Nichtſeyns an ſich ſelbſt) gar nicht ſchlieſsen (C. 301. f.).

6. Wenn wir nun unter der Urſache die Bedingung von dem, was geſchieht, verſtehen (C. 447.): ſo muſs alles, wovon die Erfahrung lehrt, daſs es geſchieht, eine Urſache haben; oder, wie K. ſich ausdrückt: die Beſtimmung der Cauſalität der Weſen in der Sinnenwelt, als einer ſolchen, kann niemals unbedingt ſeyn; oder, ohne das Geſetz, daſs, wenn eine Begebenheit wahrgenommen wird, ſie jederzeit auf etwas, was vorhergeht, bezogen werde, worauf ſie nach einer allgemeinen Regel folgt, kann niemals ein Wahrnehmungsurtheil für Erfahrung gelten. Dies iſt das Geſetz des Verſtandes (Pr. 7.). Allein nun tritt die Vernunft, als das Vermögen, das Unbedingte, zum Behuf des Vollendeten und Syſtematiſchen unſrer Erkenntniſs, zu denken, auf, und ſagt: ich kann mit der Anwendung des Begriffs der Urſache bloſs auf Erfahrungsgegenſtände nicht zufrieden ſeyn, ſie fordert nehmlich die oberſte und letzte Bedingung alles Bedingten; denn, ſagt ſie, zu aller Reihe der Bedingungen muſs es nothwendig etwas Unbedingtes, mithin auch eine ſich gänzlich von ſelbſt beſtimmende Cauſalität geben. So entſpringt nun aus der Vernunft die Idee oder der Vernunftbegriff von einer Urſache, die eine unbedingte Cauſalität habe. Die Idee einer ſolchen Urſache iſt alſo nicht ein Bedürfniſs, ſondern was deren Möglichkeit betrifft, ein analyti-

ſcher Grundſatz der ſpeculativen Vernunft, indem er im Begriff des Unbedingten liegt, ſ. Freiheit, 7. ff. Dieſes wäre nun eine intelligibele Urſache, dergleichen uns im Felde der Erſcheinungen oder in irgend einer Erfahrung nicht vorkommen kann, in dem alles bedingt und nichts abſolut iſt. In der Reihe der Erſcheinungen muſs jede Urſache die Wirkung einer andern Urſache ſeyn. Allein die Moralität oder das moraliſche Geſetz in unſrer Vernunft, gleichſam als ein Factum der reinen Vernunft, deſſen wir uns *a priori* bewuſst ſind, und welches apodiktiſch gewiſs iſt, geſetzt, daſs man auch in der Erfahrung kein Beiſpiel, da es genau befolgt wäre, auftreiben könnte, und die Möglichkeit deſſelben nicht begriffen werden kann (P. 81. M. II, 230.), nöthigt uns doch, eine ſolche intelligibele Urſache als real oder etwas Wirkliches vorauszuſetzen; denn die Moralität iſt ohne Freiheit des Willens nicht möglich, und ſollen wir alſo unſre Handlungen in der Erſcheinung als moraliſch beurtheilen, ſo müſſen wir damit nothwendig zugleich an der Freiheit des Willens eine unbedingte Cauſalität der Urſache dieſer Handlungen vorausſetzen, und verwandeln damit den ſonſt in theoretiſcher Rückſicht transcendenten Begriff einer unbedingten Urſache in einen immanenten, obwohl in praktiſcher Rückſicht. Wir legen alſo, in praktiſcher Abſicht (P. 95. f. M. II, 240.), nehmlich, in ſo fern wir unſre Handlungen für gut oder böſe erklären, uns ſelbſt eine intelligibele oder überſinnliche Cauſalität bei, und erklären uns für unbedingte Urſachen, die, ohne daſs unſer Wille von einer andern Urſache dazu genöthigt werde, dieſen ihren Willen durch die bloſse Idee des Moralgeſetzes von ſelbſt (*ſponte*) beſtimmen, vermittelſt der Achtung fürs Geſetz, die ſie, freilich auf eine unbegreifliche Art, durch ihre

eigene Selbſtthätigkeit (Spontaneität) in ſich hervorbringen (ſ. Achtung). Aber eben damit erklären wir uns auch für Weſen, die dieſer ihrer Cauſalität nach nicht zur Sinnenwelt, ſondern zu einer reinen Verſtandeswelt gehören, weil in jener jede Urſache unter Zeitbeſtimmungen ihres Zuſtandes ſteht, und demnach bedingt iſt, daher auch die bedingten Urſachen im engern Verſtande (wenn man nehmlich unter Natur die Welt als ein Ganzes unter Geſetzen der phyſiſchen Nothwendigkeit verſteht) Natururſachen, d. i. Urſachen in der Erſcheinung, genannt werden (C. 447. P. 82. f. M. II, 231. 232). Hume konnte ſich nicht hierin finden, und ſtöſst darum den ganzen Begriff der Urſache um, ſ. Gewohnheit, 2. u. Hume, 4. ff. Er behauptete mit Recht: daſs wir die Möglichkeit der Cauſalität durch Vernunft auf keine Weiſe einſehen. Es iſt nehmlich allerdings unbegreiflich, wie ſich das Daſeyn eines Dinges auf das Daſeyn von irgend etwas Anderem ſo beziehen kann, daſs das letztere von dem erſtern nothwendig geſetzt wird. Er hielt aber dabei fälſchlich dafür, daſs der Begriff einer Urſache bloſs aus der Erfahrung entlehnt ſei, und daſs die Nothwendigkeit, die in ihm vorgeſtellt werde, ihm angedichtet, und für bloſsen Schein zu halten ſei. Er meinte, es ſei bloſs eine lange Gewohnheit, die uns dieſe Nothwendigkeit vorſpiegele. Allein in den vorher angeführten Stellen dieſes Wörterbuchs wird man finden, daſs der Begriff der Urſache und der Grundſatz *) aus demſelben *a priori* vor aller

*) Leucipp, der Atomenerfinder, ſoll zuerſt mit dem groſsen Satz: nichts ohne Urſache und Grund, aufgetreten ſeyn. Parmenides war ihm ſchon ſehr nahe (Tiedemann Geiſt der ſpec. Phil. 1. B. S. 241.). Plato aber ſtellte den groſsen Grundſatz: was geſchieht, muſs eine Urſache haben, deſſen ſich die Vorgänger unerkannt bedienten, wahrſcheinlich zu-

Erfahrung feſt ſteht, und ſeine ungezweifelte objective Richtigkeit, aber freilich nur in Anſehung der Erfahrung hat. Wir haben allerdings von einer ſolchen Verknüpfung der Dinge an ſich ſelbſt, wie ſie als Urſachen wirken, nicht den mindeſten Begriff. Noch weniger können wir dieſe Eigenſchaft an Erſcheinungen als Erſcheinung denken, weil dieſer Begriff nichts, was in den Erſcheinungen liegt, enthält, ſondern was der Verſtand allein denken muſs. Allein wir haben doch in unſerm Verſtande den Begriff von einer ſolchen Verknüpfung der Vorſtellungen, und zwar in Urtheilen überhaupt, nehmlich, daſs Vorſtellungen in einer Art Urtheile (den hypothetiſchen) als Grund in Beziehung auf Folge zuſammen gehören. Ferner erkennen wir *a priori:* daſs ohne die Vorſtellung eines Gegenſtandes in Anſehung einer Urſache als beſtimmt anzuſehen, wir gar keine von dem Gegenſtande gültige Erkenntniſs haben könnten. Wenn wir

---

erſt, als einen unumſtöſslichen, deutlich auf (Tiedemann a. a. O. S. 76.). Von Plato an hatte man faſt allgemein angenommen, daſs im Regreſſus die Reihe von Urſachen nicht unendlich ſeyn könne; Ariſtoteles aber gab zuerſt einen Beweis für dieſen Satz: die eigentliche Urſache finde ſich nehmlich nicht eher, als bis man an ein Glied der Reihe von Urſachen und Wirkungen komme, das nicht mehr Mittelglied, ſondern erſtes ſei (Tiedemann a. a. O. 2. B. S. 238.). Auch die Stoiker, unter andern Chryſipp, behaupteten den Grundſatz der Cauſalität. Der letztere ſchloſs ſo: wofern etwas ohne Urſache geſchieht, dann iſt nicht jener Satz entweder wahr oder falſch; was ohne wirkende Urſache iſt, hat weder Wahrheit noch Unwahrheit (*Cic. de fato.* 10.). Die Stoiker ſchloſſen daraus, es ſei eine erſte Urſache, die da wirke (Tiedemann, a. a. O. S. 440.). Occam ſagte, daſs eine erſte Urſache ſeyn müſſe, ſehe man daraus, weil man ſonſt einen ungereimten Regreſſus ins Unendliche annehmen müſſe (Tiedemann a. a. O. 5. B. S. 129.). Leibnitz vertheidigte hingegen die von manchen andern Scholaſtikern vorgetragene Lehre, daſs bei dem Zufälligen ein Regreſſus in den Urſachen ohne Ende ſei (*Leibnit. Opp. T. II. ps.* 1. p. 265. u. Tiedemann, a. a. O. 6. B. S. 384.). Wolf ſuchte die Unmöglichkeit eines ſolchen endloſen Regreſſus von Urſachen und Wirkungen zu zeigen (*Cosm. gen.* §. 491. *ſqq.* Tiedemann, a. a. O. S. 557.).

uns freilich mit dem Gegenſtande an ſich ſelbſt beſchäftigten, ſo wäre kein einziges Merkmal einer Urſache für denſelben möglich. Denn woran wollte ich dann erkennen, daſs er in Anſehung der Urſache beſtimmt ſei? Davon, wie ein Gegenſtand an ſich ſelbſt unter den Begriff der Urſache gehören könne, haben wir gar keinen Begriff. Es iſt aber auch nicht die Frage: wie Dinge an ſich ſelbſt Urſachen ſeyn können. Sondern die Rede iſt davon, wie Erfahrungserkenntniſs der Dinge in Anſehung des Begriffs der Urſache beſtimmt ſei, d. i. wie Erſcheinungen unter dieſen Begriff können und ſollen ſubſumirt werden. Und da iſt es klar: daſs wir nicht allein die Möglichkeit, ſondern auch die Nothwendigkeit einer ſolchen Subſumtion vollkommen einſehen. Die Möglichkeit der Erfahrung hängt nehmlich von dem Grundſatz der Cauſalität ab (Pr. 97. ff.).

7. Die Beſtimmungsgründe der Cauſalität nach dem Freiheitsbegriffe (und der praktiſchen Regel, die er enthält) liegen alſo nicht in der Natur. Allein es liegt in dem Begriff einer ſolchen Urſache durch Freiheit, (deren Möglichkeit wenigſtens die theoretiſche Vernunft genöthigt iſt anzunehmen, ſ. Freiheit, 20. ff. und Regreſſus, 4.), daſs das Ueberſinnliche (Intelligibele im Menſchen), ſ. Menſch, 4. f. das Sinnliche (die Handlung in der Erſcheinung) beſtimme. Denn die Handlung iſt eine Wirkung, die von dem Menſchen, den formalen Geſetzen der Freiheit gemäſs, d. i. nach überſinnlichen Beſtimmungsgründen (als den wirkenden Urſachen) geſchehen ſoll. Das Wort Urſache wird alſo hier von dem Ueberſinnlichen gebraucht, bedeutet aber auch nur den Grund, die Urſache (den Menſchen als Urſache in der Erſcheinung) der Naturdinge (der Handlungen als Erſcheinungen) zu einer Wirkung (einer Handlung), gemäſs ihren ei-

genen Naturgeſetzen (ſowohl den pſychologiſchen als phyſiſchen), zugleich aber doch auch mit dem formalen Princip der Vernunftgeſetze einhellig (übereinſtimmend) zu beſtimmen. Hiervon kann zwar die Möglichkeit nicht eingeſehen werden, aber es liegt doch auch kein Widerſpruch darin. Man kann in der Speculation doch wenigſtens den Gedanken von einer frei handelnden Urſache vertheidigen, ſ. Freiheit, 26., obwohl man ihn nicht realiſiren, d. i. ihn in Erkenntniſs eines ſo handelnden Weſens verwandeln kann, ſ. Freiheit, 27. Man hat nehmlich K. den Vorwurf gemacht, erſt habe er den Gebrauch des Begriffs der Urſache in der Critik der reinen Vernunft auf das Empiriſche eingeſchränkt, und bloſs Natururſachen zugegeben, ſ. Noumen, 4. f. und hinterher nehme er doch, in der Critik der praktiſchen Vernunft Freiheitsurſachen an, habe ſich aber dadurch auch in einen Widerſpruch verwickelt. K. rede nehmlich ſogar von Hinderniſſen, die die Natur (durch die Naturtriebe) den nach moraliſchen Freiheitsgeſetzen wirkenden Urſachen lege, behaupte folglich, daſs das Sinnliche (der Trieb) das Ueberſinnliche (den freien Willen) beſtimme, ſo wie er auch von der Beförderung der Cauſalität nach Freiheitsgeſetzen rede, und ſo dem Sinnlichen einen Einfluſs auf das Ueberſinnliche einräume. Wie iſt nun hier praktiſcher Gebrauch der reinen Vernunft mit dem theoretiſchen eben derſelben in Anſehung der Grenzbeſtimmung ihres Vermögens zu vereinigen (P. 87. f. M. II, 234.)? Es kömmt darauf an, daſs man das nicht miſsdeute, was K. hierüber geſagt hat: ſo wird man auch hier keinen Widerſpruch finden. Der Widerſtand, oder die Beförderung, iſt nicht zwiſchen der Natur und der Freiheit. Die Cauſalität nach Freiheitsgeſetzen bringt Wirkungen in der Sinnenwelt hervor (die Achtung fürs

Geſetz), nun iſt eine Naturcauſalität da, nehmlich der Naturtrieb, zwiſchen dieſen beiden Phänomenen oder Erſcheinungen in der Natur, und nicht zwiſchen Natur und Freiheit, iſt nun der Antagonismus, oder der wechſelſeitige Widerſtand, oder auch die Beförderung. Und ſelbſt die Cauſalität der Freiheit (der reinen praktiſchen Vernunft) iſt ja die Cauſalität einer der Freiheit (dem Intelligibeln) untergeordneten Natururſache (des Subjects, als Menſch, folglich als Erſcheinung betrachtet), von deren Beſtimmung das Intelligibele (die Freiheit des Willens) den Grund enthält, aber freilich auf eine uns unerklärbare Art (eben ſo unerklärbar, wie das, was das überſinnliche Subſtrat der Natur ſeyn mag, welches wir uns indeſſen doch auch denken müſſen) (U. LIV.).

8. Die praktiſche Vernunft ſichert alſo den, in theoretiſcher Rückſicht, problematiſchen Begriff einer unbedingten oder intelligibeln Urſache, an der Freiheit des Willens, vermittelſt eines beſtimmten Geſetzes der Cauſalität in einer intelligibeln Welt, nehmlich des moraliſchen Geſetzes, das nur unter der Idee der Freiheit des Willens befolgt werden kann. Hierdurch wächſt nun zwar der ſpeculativen Vernunft in Anſehung ihrer Einſicht nichts zu, denn wir können eine moraliſch handelnde Urſache nicht im mindeſten begreifen, allein der Begriff derſelben bekömmt doch dadurch objective, und, obgleich nur praktiſche, dennoch unbezweifelte Realität. Selbſt der Begriff einer Urſache, deſſen Anwendung, mithin auch Bedeutung, eigentlich nur in Beziehung auf Erſcheinungen, um ſie zu Erfahrungen zu verknüpfen, ſtatt findet (wie wir geſehen haben) wird hierdurch nicht ſo erweitert, daſs hierdurch ſein Gebrauch über dieſe Grenzen ausgedehnt würde. Denn wenn die Vernunft darauf ausginge, ſo

te ſie zeigen wollen, wie das logiſche Verhältniſs des Grundes und der Folge bei einer andern Art von Anſchauung, als die ſinnliche iſt, ſynthetiſch gebraucht werden könne. Sie müſste alſo zeigen, wie eine überſinnliche Urſache (*cauſa noumenon*), oder ein Ding an ſich ſelbſt als Urſache, die Wirkungen in der Erſcheinung hervorbringe, d. i. möglich ſei. Das kann ſie aber gar nicht leiſten, worauf ſie aber auch als praktiſche Vernunft gar nicht Rückſicht nimmt, indem ſie nur den Beſtimmungsgrund der Cauſalität des Menſchen in der reinen Vernunft (die eben darum praktiſch heiſst) ſetzt, welcher Einfluſs des Verſtandeswesen auf Erſcheinungen ſich ohne Widerſpruch denken läſst (Pr. 152. f.). Sie braucht alſo den Begriff der Urſache ſelbſt, von deſſen Anwendung auf Gegenſtände zum Behuf theoretiſcher Erkenntniſſe ſie hier gänzlich abſtrahiren kann (weil dieſer Begriff immer im Verſtande, auch unabhängig von aller Anſchauung, *a priori* angetroffen wird), um die Cauſalität in Anſehung eines Gegenſtandes überhaupt zu beſtimmen. Sie braucht den Begriff der Urſache, nicht um Gegenſtände zu erkennen, ſondern bloſs in praktiſcher Abſicht. Daher kann ſie nun den Beſtimmungsgrund des Willens in die intelligibele Ordnung der Dinge verlegen, indem ſie zugleich gerne geſteht, daſs ſie das Intelligibele damit nicht erkennen lernt. Die Cauſalität in Anſehung der Handlungen des Willens in der Sinnenwelt muſs ſie allerdings auf beſtimmte Weiſe erkennen, ſie muſs wiſſen, wie es zu machen ſei, damit gewiſſe Wirkungen in der Sinnenwelt entſtehen, denn ſonſt könnte praktiſche Vernunft wirklich keine That hervorbringen. Aber den Begriff von ihrer eigenen Cauſalität als Noumen braucht ſie nicht theoretiſch zum Behuf der Erkenntniſs ihrer überſinnlichen Exiſtenz beſtimmen und alſo ihm in ſo fern Bedeu-

tung geben zu können. Dem Bedeutung, d. i. Beziehung auf ein Object, nehmlich das Wirken einer moraliſchen Handlung, bekommt er ohnedem, obgleich nur zum praktiſchen Gebrauche, nehmlich durchs moraliſche Geſetz. Auch theoretiſch betrachtet bleibt der Begriff der Urſache immer ein reiner *a priori* gegebener Verſtandesbegriff, der auf Gegenſtände angewandt werden kann, ſie mögen ſinnlich oder nicht ſinnlich gegeben werden. Nur hat er im letzten Falle keine beſtimmte theoretiſche Bedeutung und Anwendung, ſondern iſt blos ein formaler, aber doch weſentlicher Gedanke des Verſtandes von einem Gegenſtande überhaupt. Die Bedeutung, die ihm die Vernunft durchs moraliſche Geſetz verſchafft, iſt lediglich praktiſch; die Idee des Geſetzes einer Cauſalität (des Willens) muſs nehmlich als etwas gedacht werden, das ſelbſt Cauſalität hat, oder der Beſtimmungsgrund jener Cauſalität (des Willens) iſt (P. 85. ff. M. II, 233.). S. auch Wille, Zweck und Urſprung.

Urſprung,

erſter Urſprung, *origo*, *origine*. Die Abſtammung einer Wirkung von ihrer erſten Urſache (R. 39.). Die erſte Urſache iſt diejenige, welche nicht wiederum Wirkung einer andern Urſache von derſelben Art iſt. Der Urſprung iſt entweder

a. Vernunfturſprung, d. i. derjenige Urſprung, in dem blos das Daſeyn der Wirkung betrachtet wird; oder

b. Zeiturſprung, d. i. derjenige Urſprung, in dem das Geſchehen der Wirkung betrachtet wird. In dem Zeiturſprung wird

Wirkung als Begebenheit auf ihre Urſache in der Zeit bezogen.

2. Wenn die Wirkung auf eine Urſache, die mit ihr nach Freiheitsgeſetzen verbunden iſt, bezogen wird, ſo wird bloſs das Daſeyn dieſer Wirkung betrachtet, alſo der Vernunfturſprung derſelben. Dies iſt z. B. der Fall mit dem Moraliſch-Böſen, welches aus dem freien Willen entſpringen muſs, deſſen Wirkſamkeit oder Cauſalität nach moraliſchen Geſetzen, d.i. nach Freiheitsgeſetzen beurtheilt werden muſs. D. h. die Beſtimmung der Willkühr zur Hervorbringung des Moraliſch-Böſen wird nicht als mit ihrem Beſtimmungsgrunde, dem freien Willen, in der Zeit, ſondern bloſs in der Vernunftvorſtellung verbunden gedacht, und kann nicht als von irgend einem dieſem Beſtimmungsgrunde vorgehenden Zuſtande des freien Willens abgeleitet werden. Wenn hingegen die böſe Handlung als Begebenheit in der Welt auf ihre Natururſache bezogen wird, dann muſs allemal die Beſtimmung der Willkühr zu ihrer Hervorbringung als mit ihrem Beſtimmungsgrunde in der Zeit verbunden gedacht, und muſs von irgend einem dieſem Beſtimmungsgrunde vorhergehenden Zuſtande abgeleitet werden. Von den freien Handlungen, als ſolchen, den Zeiturſprung ſuchen (gleich als von Naturwirkungen, denn ſolche ſind die Handlungen zwar auch, aber als ſolche ſind ſie nothwendig), iſt alſo ein Widerſpruch. Eine freie Handlung iſt nehmlich eine ſolche, deren Urſprung nicht in der Zeit liegt, weil ſie ſonſt durch etwas in der vorhergehenden Zeit Befindliches bedingt ſeyn müſste und nicht frei ſeyn könnte. Mithin muſs auch der Urſprung der ganzen moraliſchen Beſchaffenheit des Menſchen, ſo fern ſie als zufällig betrachtet wird, lediglich in Vernunftvorſtellungen geſucht werden. Denn die moraliſche Beſchaffenheit des Menſchen

bedeutet den Grund des Gebrauchs ſeiner Freiheit, welcher eben ſo wenig in der Zeit entſtanden ſeyn kann, als ein Beſtimmungsgrund der freien Willkühr überhaupt (R. 38. f.).

3. Wie nun auch der Urſprung des moraliſchen Böſen im Menſchen immer beſchaffen ſeyn mag, ſo iſt doch unter allen Vorſtellungsarten von der Verbreitung und Fortſetzung des Böſen durch alle Glieder unſrer Gattung und in allen Zeugungen, die von der Anerbung deſſelben die unſchicklichſte. Nach dieſer Vorſtellung nehmlich ſoll das moraliſche Böſe durch Anerbung von den erſten Eltern auf uns gekommen ſeyn, und zwar

a) durch Theilnehmung, weil wir in Adams Lenden waren;

b) durch Zurechnung, weil der erſte unter der Bedingung, daſs es ſeinen Kindern ſollte zugerechnet werden, ſtand und fiel;

c) durch Fortpflanzung der natürlichen Verdorbenheit.

Daſs aber dieſe Vorſtellungsart unſchicklich iſt, kann man daraus ſehen, daſs man vom Moraliſch-Böſen eben das ſagen kann, was der Dichter vom Moraliſch-Guten ſagt: Mein Geſchlecht und meine Ahnen und das, was ich nicht ſelbſt einſt that, wie könnt' ich mir dies zum Verdienſt anrechnen. Noch iſt zu merken, daſs, wenn wir dem Urſprung des Böſen nachforſchen, wir unter dem letztern das wirkliche Böſe gegebener Handlungen verſtehen (R. 40. ff.).

4. Die drei ſogenannten obern Facultäten (auf hohen Schulen) würden, jede nach ihrer Art, ſich dieſe Vererbung verſtändlich machen.

a) Die medicinifche Facultät würde ſich das erbliche Böſe als Erbkrankheit vorſtellen, etwa wie den Bandwurm, von welchem wirklich einige Naturkündiger der Meinung ſind, daſs er ſchon in den erſten Eltern geweſen ſeyn müſſe.

b) Die Juriſtenfacultät würde ſich das erbliche Böſe als Erbſchuld vorſtellen, etwa als die rechtliche Folge der Antretung einer uns von den erſten Eltern hinterlaſſenen Erbſchaft, die aber mit einem ſchweren Verbrechen belaſtet iſt. Wir müſſen alſo Zahlung leiſten, d. i. büſsen, und werden am Ende doch (durch den Tod) aus dem Beſitz geworfen; wie recht iſt von Rechtswegen!

c) Die theologiſche Facultät würde ſich das erbliche Böſe als Erbſünde vorſtellen, etwa als perſönliche Theilnehmung unſrer erſten Eltern an dem Abfall eines verworfenen Aufrührers, entweder, daſs wir in ihnen (ob zwar jetzt deſſen unbewuſst) damals ſelbſt mitgewirkt haben, oder nur jetzt unter ſeiner (als Fürſten dieſer Welt) Herrſchaft gebohren, uns die Güter derſelben mehr, als den Oberbefehl des himmliſchen Gebieters gefallen laſſen. Wir beſitzen im letztern Fall nicht Treue genug, uns von jenem Aufrührer loszureiſsen, und müſſen dafür auch künftig ſein Loos mit ihm theilen (R. 41. *).

5. Wenn man den Vernunfturſprung von irgend einer böſen Handlung ſucht, ſo muſs man ſie ſo betrachten, als ob der Menſch unmittelbar aus dem Stand der Unſchuld in ſie gerathen ſei. Denn, wie auch ſein voriges Verhalten geweſen ſeyn mag, ſo iſt ſeine Handlung doch frei, und kann alſo und muſs immer als ein urſprünglicher Gebrauch ſeiner Willkühr betrachtet werden. Er ſollte ſie unterlaſſen haben, denn durch keine Urſache in der Welt kann er aufhören, ein frei

handelndes Weſen zu ſeyn. Man ſagt zwar mit Recht: dem Menſchen werden auch die aus ſeinen ehemaligen geſetzwidrigen Handlungen entſpringenden Folgen zugerechnet; dadurch aber will man nur ſagen: daſs in jeder geſtändlich freien Handlung hinreichender Grund der Zurechnung vorhanden iſt. Wenn aber Jemand bis zu einer unmittelbar bevorſtehenden freien Handlung auch noch ſo böſe geweſen wäre (bis zur Gewohnheit als anderer Natur), ſo hätte er nicht nur beſſer ſeyn ſollen, ſondern er ſoll ſich auch jetzt noch beſſern, und iſt noch jetzt der Zurechnung eben ſo unterworfen, als ob er erſt jetzt aus dem Stande der Unſchuld zum Böſen übergeſchritten wäre. Wir können alſo nicht nach dem Zeiturſprung, ſondern müſſen bloſs nach dem Vernunfturſprung dieſer That fragen, um darnach den Hang zum Böſen wo möglich zu erklären (R. 47. f.).

6. Hiermit ſtimmt nun die Vorſtellungsart ganz wohl zuſammen, deren ſich die Schrift bedient, den Urſprung des Böſen als einen Anfang deſſelben in der Menſchengattung zu ſchildern. In der bibliſchen Geſchichte deſſelben erſcheint aber das als ein Erſtes der Zeit nach, was bloſs der Sache nach (ohne auf Zeitbedingung Rückſicht zu nehmen) als das Erſte gedacht werden muſs, ſ. Hang, 15. (R. 43. f.). Der Vernunfturſprung aber dieſer Verſtimmung unſrer Willkühr in Anſehung der Art, ſubordinirte Triebfedern zu oberſt in ihre Maximen aufzunehmen, bleibt uns unerforſchlich, ſ. Hang, 16., Geiſt, böſer, Gnadenwirkung, 2. ff., Begriff, 11, *) d. u. Anlage.

*) In der Erklärung des Worts Definiren iſt hier durch einen Druckfehler, wie aus *d*, zu erſehen iſt, das Wort urſprünglich, welches hinter dem Wort Dinges ſtehen ſollte, ausgelaſſen.

Urtheil,

iudicium, jugement. S. Function. Die genau bestimmte Erklärung eines Urtheils ist: es ist eine Handlung, durch die gegebene Vorstellungen zuerst Erkenntniss eines Objects werden (N. XIX.); oder auch, es ist die Vorstellung der Einheit des Bewufstseyns verschiedener Vorstellungen; oder, die Vorstellung des Verhältnisses verschiedener Vorstellungen, sofern sie Einen Begriff ausmachen (L. 156.). „Dieser Beisatz: sofern sie Einen Begriff ausmachen" sagt M. Flatt (Fragmentarische Bemerkungen gegen den Kantischen und Kiesewetterischen Grundriss der reinen allgemeinen Logik. Ein Beitrag zur Vervollkommnung dieser Wissenschaft von M. Carl Christ. Flatt, Repetent am theol. Stift zu Tübingen, Tübingen, 1802. 8. S. 59), „könnte kürzer und bestimmter so ausgedrückt werden: sich das bestimmte Verhältniss verschiedener Vorstellungen vorstellen. Ein bestimmtes Verhaltniss kann nie ohne den Exponenten des Verhaltnisses vorgestellt werden; dieser Exponent des Verhältnisses im Urtheile aber ist nichts anders, als der Eine Begriff, durch welchen (in welchem) mehrere Vorstellungen verbunden werden." Wenn das letztere auch richtig wäre, so würde dadurch doch jener Tadel nicht gerechtfertigt; denn es kommt ja darauf an, das Urtheil vom mathematischen Verhältnifs zu unterscheiden, und da hätte der dem Urtheil eigenthümliche Exponent in der Erklarung, nehmlich dafs es ein Begriff sei, müssen angegeben werden. Das Wort bestimmt würde das Urtheil nicht vom mathematischen Verhältnifs unterschieden haben, welches auch durch den Exponenten bestimmt ist, aber insofern, dafs

der Exponent eine Anſchauung (eine Zahl) iſt, aber ſo wenig ein Urtheil, als die Anſchauung ein Begriff, iſt, obwohl es ein Verhältniſs iſt; nur dann erſt wird das letztere, welches eigentlich ein Ganzes verknüpfter und in der Darſtellung durch einander beſtimmter Anſchauungen iſt,*) ein Urtheil, wenn ich es auf Begriffe bringe, und ſo auch in ein qualitatives oder philoſophiſches Verhältniſs, d. i. ein Urtheil verwandle, ſ. Analogie. Wenn aber M. Flatt ſagt: ſich das Verhaltniſs mehrerer Vorſtellungen vorſtellen, heiſst eigentlich nichts anders, als ſich die totale oder partiale Identität oder Nicht-Identität derſelben vorſtellen: ſo iſt das nur von Einer Art Urtheile, nehmlich den analytiſchen, aber nicht von den ſynthetiſchen Urtheilen richtig, ſ. Analogie, 14. f.

Von den Begriffen kann der Verſtand keinen andern Gebrauch machen, als daſs er dadurch urtheilt, (*iudicat, iuge*); aber zu jedem Urtheil gehören wenigſtens die Begriffe, durch welche die verſchiedenen Functionen zu urtheilen gedacht werden, oder die Kategorien. Das Urtheil, als Product des Verſtandes, iſt die mittelbare Erkenntniſs eines Gegenſtandes, mithin die Vorſtellung einer Vorſtellung deſſelben (C. 93.). In jedem Urtheil iſt ein Begriff (das Prädicat), der für viele gilt, und unter dieſem Vielen auch eine gegebene Vorſtellung (das Subject) begreift, welche letztere denn auf den Gegenſtand (der durch den Begriff im Subject gedacht) unmittelbar bezogen wird. So bezieht ſich z. B. in dem Urtheile:

---

*) Es fehlt uns eigentlich noch an einer Logik für die Anſchauungen, d. i. einer philoſophiſchen Betrachtung des Allgemeinen der Anſchauungen, welche die reine allgemeine Aeſthetik heiſsen könnte.

Alle Cörper ſind theilbar, der Begriff der Theilbarkeit (der eben das Prädicat heiſst) auf verſchiedene andere Begriffe (z. B. Begriffe, den Raum u. ſ. w.); unter dieſen aber wird er hier beſonders auf den Begriff des Cörpers (der das Subject in dieſem Urtheil heiſst) bezogen; dieſer aber auf gewiſſe uns vorkommende Erſcheinungen (z. B. einen Cörper, etwa Metall, ein Stück Eiſen, die wir nehmlich anſchauen). Alſo werden dieſe Gegenſtände (die Cörper) durch den Begriff der Theilbarkeit mittelbar vorgeſtellt, nehmlich vermittelſt dieſes Begriffs. Alle Urtheile ſind demnach Functionen der Einheit unter unſern Vorſtellungen (C. 94). Es werden nehmlich durch ſie ſtatt einer unmittelbaren Vorſtellung (z. B. Cörper in der Anſchauung) eine höhere (z. B. Theilbar), die dieſe (Cörper) und mehrere (z. B. Begriffe, geometriſche Figuren u. ſ. w.) unter ſich begreift (oder die alle zu der Sphäre des Begriffs des Theilbaren gehören), zur Erkenntniſs des Gegenſtandes (Cörper) gebraucht, und viele mögliche Erkenntniſſe (z. B. ſtatt jedes einzelnen Cörpers, erkennen wir ſie nun alle als theilbar) dadurch in Eine zuſammengezogen. Wir können aber alle Handlung des Verſtandes auf Urtheile zurückführen, ſo daſs der Verſtand überhaupt, das Vermögen durch Begriffe zu erkennen, als ein Vermögen zu urtheilen vorgeſtellt werden kann. Denn er iſt ein Vermögen zu denken, d. i. durch Begriffe zu erkennen, oder des discurſiven Erkenntniſſes, vermittelſt ſeiner Functionen. Begriffe aber beziehen ſich auf irgend eine Vorſtellung von einem noch unbeſtimmten Gegenſtande, der eben durch dieſe Begriffe als Prädicate möglicher Urtheile ſoll beſtimmt werden. So bedeutet der Begriff des Cörpers etwas (z. B. Metall), was durch dieſen Begriff (beſtimmt und dadurch) erkannt wird. Er iſt alſo nur dadurch Begriff,

dafs unter ihm andere Vorſtellungen enthalten ſind, vermittelſt deren er ſich auf Gegenſtände beziehen kann. Er iſt alſo das Prädicat zu einem möglichen Urtheile, z. B. ein jedes Metall iſt ein Cörper. Die Functionen des Verſtandes können alſo insgeſammt gefunden werden, wenn man die Functionen in den Urtheilen vollſtändig darſtellen kann (C. 93. f. M. I, 104.). Der Exponent des Urtheils iſt aber der Begriff, durch welchen eine Function zu urtheilen gedacht wird, d. i. die Kategorie; aber nicht, wie M. Flatt meint, der Eine Begriff, den verſchiedene Vorſtellungen vermittelſt des Urtheils ausmachen. Z. B. in dem Urtheil: alle Cörper ſind theilbar, iſt, inſofern es kategoriſch iſt, der Begriff der Subſtanz, von dem ein Accidenz ausgeſagt wird, der Exponent des Urtheils, aber die Theilbarkeit der Cörper iſt der Eine Begriff, welchen die verſchiedenen Vorſtellungen, Cörper und theilbar, durch das kategoriſche Urtheil nun mit einander ausmachen.

Man hat in der Critik der reinen Vernunft die Lücke gefunden, dafs, obwohl ſie auf die Vollſtändigkeit der Functionen, d. i. formalen Verſtandeshandlungen (N. XVII.) in Urtheilen, die ſie in einer Tafel (Erfahrungsurtheil, 11. A.) angiebt, trotzt (C. 100.), dieſe Vollſtändigkeit dennoch nirgends bewieſen ſei. Allein dieſe Vollſtändigkeit läſst ſich nicht anders zeigen, als auf die Art, wie Kant gezeigt hat, dafs es nur zwei Formen der Anſchauung giebt (C. 58.). Dafs es nicht mehr als die vier Titel der logiſchen Functionen und drei Momente eines jeden derſelben gebe, alſo die transſcendentale Logik nur dieſe zwölf Functionen zu urtheilen nachweiſen könne, die in der angeführten Tafel (Erfahrungsurtheil, 11. A.) genannt ſind, iſt nehmlich aus folgendem klar. Alle anderen zum reinen Verſtande gehörigen Begriffe drücken

nicht beſondere Functionen zu urtheilen aus, und ſind daher von den Kategorien, die nichts weiter als bloſse Formen der Urtheile ſind, durch die vermittelſt des Schema ein Gegenſtand in Anſehung der einen oder andern Function der Urtheile als beſtimmt gedacht wird (N. XVII.), abgeleitet, z. B. der Begriff der Kraft. Denn dieſer drückt weder, wie der Begriff der Subſtanz, das Subject eines kategoriſchen Urtheils, noch wie der Begriff Urſache die Bedingung in einem hypothetiſchen Urtheil aus; ſondern vielmehr beides vereinigt, nehmlich diejenige Beſtimmung (Prädicat) einer Subſtanz, daſs ſie die Bedingung eines Bedingten iſt. Dieſes zu denken, dazu gehört nicht, wie man hieraus ſieht, eine beſondere Function des Verſtandes, ſondern nur die Verknüpfung der Kategorien mit einander durch die in jener Tafel angegebenen. Eben dies kann man von andern reinen Verſtandesbegriffen, z. B. Handlung, Gegenwart, Entſtehen u. ſ. w. zeigen. Von der Eigenthümlichkeit unſers Verſtandes aber, warum wir gerade dieſe Art und Zahl und keine andere, oder mehrere Functionen zu Urtheilen, und folglich auch nur dieſe Art und Zahl der Kategorien, d. i. Begriffe, Einheit der Apperception *a priori* zu Stande zu bringen haben, davon läſst ſich eben ſo wenig ferner ein Grund angeben, als warum Zeit und Raum die einzigen Formen unſrer möglichen Anſchauung ſind (C. 146). Aber es läſst ſich ein Grund angeben, warum wir keinen Grund davon angeben können, nehmlich der, daſs wir ſonſt noch höhere Functionen zu denken haben müſsten, von welchen dieſe, für unſern Verſtand höchſten, abgeleitet werden können, welches ſich widerſpricht. Es iſt derſelbe Grund, warum auch die Kategorien nicht können noch weiter in Merkmahle aufgelöſet, und ohne Tautologie erklärt werden, und warum ihre Realität oder

reale Gültigkeit nicht kann beweiſen, ſondern bloſs deducirt werden. Daſs übrigens die Tafel der Urtheile und Kategorien vollſtändig ſei, und über die in den Tafeln angegebenen formalen Bedingungen aller Urtheile überhaupt, mithin aller Regeln überhaupt, welche die Logik darbietet, keine mehr möglich ſind (Pr. 90.), ſieht man daraus, weil ſonſt noch etwas zu einem Urtheile, Begriffe, ja zu einem Gegenſtande überhaupt fehlen würde, welches ſich ſchon längſt würde haben offenbaren müſſen. Daher ſind auch die Kategorien und Arten der Urtheile gleich von Anfang der Speculation über das Denken da geweſen und erkannt worden, nur daſs man immer ihre Natur verkannt oder doch nicht gekannt, und ſie nicht gehörig von andern Begriffen abgeſondert und claſſificirt hat.

2. Materie und Form der Urtheile, ſ. Materie, 2. B.

3. Quantität der Urtheile, ſ. Totalität. In Abſicht auf die Allgemeinheit eines Erkenntniſſes findet ein realer Unterſchied ſtatt zwiſchen generalen und univerſalen Sätzen. Generale Sätze nehmlich ſind ſolche, die bloſs etwas von dem Allgemeinen gewiſſer Gegenſtände und folglich nicht hinreichende Bedingungen der Subſumtion enthalten, z. B. der Satz: man muſs die Beweiſe gründlich machen. Univerſale Sätze ſind die, welche von einem Gegenſtande etwas allgemein behaupten (L. 158.).

Allgemeine Regeln ſind entweder analytiſch oder ſynthetiſch allgemein; z. B. der Begriff oder die Regel Menſch begreift die weiſsen, ſchwarzen, gelben und kupferfarbenen unter ſich, iſt ſynthetiſch allgemein; der Begriff Menſch begreift die Vorſtellungen vernünftig und Thier in ſich, iſt analytiſch allgemein. Jene

attendiren auf die Unterſchiede: weiſs, ſchwarz, gelb und kupferfarben, und beſtimmen folglich doch auch (die Menſchen) in Anſehung ihrer, dieſe abſtrahiren von den Verſchiedenheiten. Je einfacher ein Gegenſtand gedacht wird, deſto eher iſt analytiſche Allgemeinheit zufolge eines Begriffs möglich (L. 159.).

Wenn allgemeine Sätze, ohne ſie *in concreto* zu kennen, in ihrer Allgemeinheit nicht können eingeſehen werden, ſo können ſie nicht zur Richtſchnur dienen und alſo nicht heuriſtiſch in der Anwendung gelten. Der Satz z. B.: Wer kein Intereſſe hat zu lügen und die Wahrheit weiſs, der ſpricht Wahrheit, iſt von dieſer Art. Dieſer Satz iſt in ſeiner Allgemeinheit nicht einzuſehen, weil wir die Einſchränkung auf die Bedingung des Unintereſſirten nur durch Erfahrung kennen, welche keine Allgemeinheit giebt. Daſs nehmlich Menſchen aus Intereſſe lügen können, kömmt daher, daſs ſie nicht feſt an der Moralität hängen. Eine Beobachtung, die uns die Schwäche der menſchlichen Natur kennen lehrt (L. 159.).

Von den beſondern Urtheilen iſt zu merken, daſs das Subject ein weiterer Begriff (*conceptus latior*) als das Prädicat ſeyn muſs, wenn ſie durch die Vernunft ſollen können eingeſehen werden. Es ſey Fig. 65, A. u. B., das Prädicat jederzeit O, das Subject □, ſo iſt Fig. 65, A ein beſonderes Urtheil. Es iſt nehmlich einiges unter a gehörige b, einiges nicht, das folgt bloſs aus der Vernunft, und dieſe Form iſt alſo ganz rational. Aber es ſei Fig. 65. B, ſo kann zum wenigſten alles a unter b enthalten ſeyn. Nur dann, wenn a kleiner iſt als b, iſt es ein beſonderes Urtheil, dies kann nicht durch die Vernunft eingeſehen werden, und dieſe Form der Particularität iſt alſo bloſs intellectual

oder aus der Kenntniſs des Inhalts abſtrahirt, (L. 159.).

Die beſondern Urtheile heiſsen beſſer plurative (*iudicia plurativa*) als particulare. Denn der letztere Ausdruck enthält ſchon den Gedanken, daſs ſie nicht allgemein ſind. Wenn man aber, wie das in der Transſcendentalphiloſophie nöthig iſt, von der Einheit (in einzelnen Urtheilen) anhebt und ſo zur Allheit (in allgemeinen Urtheilen) fortſchreitet, ſo kann man noch keine Beziehung auf die Allheit beimiſchen, man denkt dann nur die Vielheit ohne Allheit, nicht die Ausnahme von derſelben. Dieſes iſt nöthig, wenn die logiſchen Momente den reinen Verſtandesbegriffen untergelegt werden (Pr. 85. *).

4. Qualität der Urtheile, ſ. Negation. Flatt (a. a. O. S. 65.) ſagt: es ſei bei identiſchen Urtheilen nicht der Fall, daſs im bejahenden Urtheil das Subject unter der Sphäre eines Prädicats gedacht werde. Allerdings iſt dies der Fall. Bei den identiſchen Urtheilen iſt die Sphäre des Subjects nur genau ſo groſs als die des Prädicats, und nichts im Subject enthalten, was nicht auch im Prädicat enthalten wäre, und ſo auch umgekehrt. Nach dem Principium der Ausſchlieſsung jedes Dritten (*excluſi tertii*) iſt die Sphäre eines Begriffs relativ auf eine andere entweder ausſchlieſsend oder nicht ausſchlieſsend, d. i. einſchlieſsend, bei den identiſchen Urtheilen muſs, nach dem Begriff derſelben, genau alles, was im Prädicat enthalten iſt, auch im Subject enthalten ſeyn, alſo kann die Sphäre des Prädicats relativ auf die des Subjects nicht ausſchlieſsend ſeyn, folglich iſt ſie einſchlieſsend. Beide haben nehmlich eine und dieſelbe Sphäre, die Sphären fallen genau auf einander oder decken ſich (L. 161.).

Die negativen Urtheile, die es auch dem Inhalte nach ſind, ſtehen bei der Wiſsbegierde der Menſchen in keiner ſonderlichen Achtung. Man ſieht ſie wohl gar als neidiſche Feinde unſers unabläſſig zur Erweiterung ſtrebenden Erkenntniſstriebes an, und es bedarf beinahe einer Apologie, um ihnen Gunſt und Hochſchätzung zu verſchaffen (C. 736. f. M. I, 853.). S. Leer, 9. Das Negative der Unterweiſung hat indeſſen oft mehr Wichtigkeit, als manche poſitive Belehrung. Dies iſt z. B. der Fall, wenn die Schranken unſrer möglichen Erkenntniſs ſehr enge und der Anreiz zum Urtheilen groſs iſt. Nicht weniger iſt es der Fall, wenn ſich ein ſehr betrüglicher Schein darbietet und der Nachtheil aus dem Irrthum erheblich iſt. Dann dient es zur Diſciplin der Vernunft, ſ. Diſciplin (C. 737. M. I. 855.).

Die Logik hat es bloſs mit der Form des Urtheils zu thun, nicht mit dem Inhalt. Nun iſt ein Urtheil der logiſchen Form nach, zu Folge des Princips der Ausſchlieſsung jedes Dritten, entweder bejahend (die Sphäre eines Begriffs iſt relativ auf eine andre einſchlieſsend) oder verneinend (die Sphare eines Begriffs iſt relativ auf eine andre ausſchlieſsend). Folglich gehört der Unterſchied der unendlichen von den negativen Urtheilen nicht zur Logik; denn ein unendliches Urtheil kann ſeiner logiſchen Form nach bejahend oder auch verneinend ſeyn, daſs nun im Inhalt des Prädicats zugleich mit eine Negation ſteckt, afficirt nicht die logiſche Form des Urtheils, ſondern ändert nur den Inhalt deſſelben ab (L. 161. f.). Dies iſt ein hinreichender Grund, warum von den unendlichen Urtheilen in der Logik gar nicht die Rede ſeyn ſoll. Man mag, ſagt zwar M. Flatt (S. 65.), das Urtheil fallen, *A* iſt nicht *B*, oder *A* iſt *Non B*, ſo wird in beiden ein negatives Verhältniſs zwiſchen *A* und *B* vorgeſtellt. Dies iſt nicht richtig; nur im

erſtern iſt ein negatives Verhältniſs zwiſchen *A* und *B*, im zweiten iſt ein ganz anderes Prädicat, nehmlich *Non B*, und zwiſchen dem Subject *A* und dieſem Prädicat *Non B* wird ein poſitives Verhältniſs vorgeſtellt. Es wird aber auch dadurch gar nicht daſſelbe gedacht, denn, wenn ich ſage: *A* iſt nicht *B*, ſo ſetze ich *A* auſser der Sphäre des *B*; wenn ich aber ſage: *A* iſt *Non B*: ſo ſetze ich *A* in die Sphäre des *Non B*, die freilich auſser der Sphäre des *B* liegt. Nun iſt zwar nach dem Princip des ausſchlieſsenden Dritten nichts anders möglich, als *A* entweder in die Sphäre des *B* zu ſetzen oder nicht; allein wenn ich *A* nicht in die Sphäre des *B* ſetze, ſo ſetze ich es darum noch nicht in eine andre Sphäre *Non B*, ſondern ich beſtimme ihm damit gar keine Sphäre. Es kann ja Begriffe geben, auf die der Begriff von *B* gar nicht anwendbar iſt, und die alſo auch nicht in die Sphäre des Begriffs *Non B* geſetzt werden können, für die weder die Sphäre *B* noch *Non B* gültig iſt, ſo daſs ich dadurch, daſs ich ſie nicht in die Sphäre des *B* ſetze, noch nicht in die Sphäre *Non B* ſetze. So ſind die Geſichtsbegriffe gar nicht anwendbar auf die Gehörsbegriffe, und man kann nicht ſagen, ein Ton (*A*) iſt entweder ſichtbar (*B*) oder unſichtbar (*Non B*), ob man wohl ſagen kann, er iſt nicht ſichtbar, er iſt nicht unſichtbar, folglich iſt er keins von beiden, weder ſichtbar noch unſichtbar, denn der Geſichtsbegriff ſichtbar iſt auf den Gehörsbegriff Ton gar nicht anwendbar. So iſt die Welt weder endlich noch unendlich, denn der Begriff endlich gilt nur von Dingen an ſich ſelbſt betrachtet, die ein unbedingtes Ganzes ſind, als ſolches iſt die Welt aber nur eine Vernunftidee, die nirgends als ein begrenztes Ganze gegeben, und folglich nicht endlich, aber auch nicht als ein nicht durchzumeſſendes Ganzes gegeben iſt, weil ſie nur immer ſo weit vorhanden iſt, als wir in der Reihe der Erſcheinungen kommen. Folg-

lich iſt ſie auch nicht unendlich, ſ. Oppoſition, dialektiſche. Es wird alſo nicht, wie M. Flatt will, durch ein unendliches Urtheil ein bejahendes und verneinendes Verhältniſs zugleich vorgeſtellt, ſondern ein bejahendes Verhältniſs zwiſchen einem Subject und negativen Prädicat; und es folgt, wie ich gezeigt habe, nicht das eine aus dem andern, es muſs nicht, wo das eine geſetzt wird, auch das andere geſetzt werden. M. Flatt fragt ferner: warum ſollen aber die Urtheile von der Form: *A* iſt *Non B*, ausſchlieſsend den Namen unendliche Urtheile führen? warum ſoll z. B. das Urtheil: die Seele iſt unſterblich, im Gegenſatz gegen andere Urtheile ein unendliches heiſsen, weil die Seele dadurch unter die unendliche Anzahl derjenigen Dinge verſetzt wird, die nicht ſterblich ſind? Kann das nicht mit dem nehmlichen Recht von dem bloſs verneinenden Urtheil: die Seele iſt nicht ſterblich, geſagt werden? Die unendlichen Urtheile führen darum dieſen Namen, weil die Sphäre alles Möglichen als unendlich betrachtet wird, von dieſer Sphäre wird nur ein Theil, das Sterbliche, als getrennt davon vorgeſtellt, wodurch jene Sphäre des Möglichen, die noch übrig bleibt, nicht etwa endlich wird, ſondern immer noch unendlich bleibt. Dieſe Sphäre bekömmt nun in Rückſicht auf die von ihr getrennte Sphäre den Namen, das Unſterbliche. Wenn nun ein Begriff in dieſe letztere Sphäre geſetzt wird, ſo heiſst dies Urtheil darum unendlich. Der Begriff der Merkmale unſterblich faſst nehmlich alles Mögliche, nur nicht das Sterbliche, unter ſich, d. i. ſeine Sphäre iſt unendlich, aber nicht die Anzahl der darunter gehörigen wirklichen Dinge, etwa als Antwort auf die Frage: wie viel es Unſterbliche giebt? ſondern die Anzahl aller übrigen Sphären von Begriffen oder aller logiſchen, d. i. möglichen Dinge, iſt unbegrenzt. Wenn ich alſo verne-

nend urtheile, ſo kann ich ein ſolches Urtheil nicht unendlich nennen, weil da das Subject in gar keine Sphäre, ſondern nur auſser eine Sphäre geſetzt, oder von derſelben ausgeſchloſſen wird. Da giebt es gar keine Merkmahle, am wenigſten unendliche, d. i. hier alles Mögliche auſſer einem. Eben ſo wenig kann das bloſs bejahende Urtheil ein unendliches heiſsen, denn da würde ja dem Subject eine durch den Begriff begrenzte oder beſtimmte Sphäre, z. B. das Sterbliche, angewieſen, ſ. auch Limitation, 2. In verneinenden Urtheilen afficirt die Negation immer die Copula, in unendlichen Urtheilen afficirt die Verneinung das Prädicat, und afficirt noch eine andre Negation die Copula, ſo iſt es ein verneinendes unendliches Urtheil, z. B. die Welt iſt nicht unendlich (L. 161. f.).

5. Relation der Urtheile. Der Relation nach ſind die Urtheile entweder

a. kategoriſche, in welchen die gegebenen Vorſtellungen, eine der andern, als Prädicat dem Subject; oder

b. hypothetiſche, in welchen die gegebenen Vorſtellungen einander, als Folge dem Grunde; oder

c. disjunctive, in welchen die gegebenen Vorſtellungen einander, als Glieder der Eintheilung, dem eingetheilten Begriffe, untergeordnet ſind (L. 162.), ſ. Gemeinſchaft, 2. Es iſt falſch, wie M. Flatt (S. 67.) ſagt: daſs die Formen der Relation verſchiedene Arten oder Modificationen der partiellen Identität oder Nichtidentität der Begriffe ſind. Denn der Grund iſt mit ſeiner Folge nicht anders identiſch, als bloſs in analytiſchen hypothetiſchen Urtheilen, d. i. ſolchen, in welchen Subject und Prä-

dicat des Nachſatzes aus dem Subject und Prädicat des Vorderſatzes durch Analyſis entwickelt werden kann; der Kanonenſchuſs iſt die Folge der gelöſeten Kanone, aber wahrlich nicht mit derſelben identiſch; oder in dem Urtheile, wenn der Menſch zeuget, ſo entſtehet ein Menſch, iſt der Begriff des zeugenden Menſchen mit dem des entſtehenden Menſchen doch nicht identiſch; auch drückt die Relation des Grundes und der Folge eben ſo wenig die Nichtidentität beider Begriffe aus, ob ſie wohl nie identiſch ſeyn können.

6. Das kategoriſche Verhältniſs, meint M. Flatt (S. 67.), oder das Verhältniſs vom Subject und Prädicat finde ſtatt, wenn ein Begriff überhaupt in einem andern enthalten iſt; allein das kategoriſche Urtheil: die drei Winkel eines Triangels haben zuſammen 180 Grade, wäre dann nicht kategoriſch, denn das Subject: die drei Winkel des Triangels zuſammengenommen, hat das Prädicat: die 180 Grad, nicht in ſeinem Begriff, ſondern man findet erſt durch Conſtructionen, daſs der Gegenſtand dieſes Begriffs die wirklichen 180 Grad hat, und nicht den Begriff der 180 Grad. Daher laſſen ſich nun auch beide Begriffe kategoriſch mit einander verknüpfen, weil die Gegenſtände in der Anſchauung ſo mit einander verknüpft ſind; aber da ſich nun eben dieſe Verknüpfung auf Anſchauung gründet, ſo iſt das Urtheil ſynthetiſch. Alſo nicht bloſs analytiſche, ſondern auch ſynthetiſche Urtheile ſind kategoriſch.

Die kategoriſchen Urtheile machen zwar die Materie der übrigen Urtheile aus; aber darum muſs man nicht glauben, daſs die hypothetiſchen ſowohl als die disjunctiven Urtheile weiter nichts als verſchiedene Einkleidungen der kategoriſchen ſeyn und ſich daher insge-

ſammt auf die letzteren zurückführen laſſen. Alle drei Arten von Urtheilen, die kategoriſchen, hypothetiſchen und disjunctiven, beruhen auf weſentlich verſchiedenen logiſchen Functionen des Verſtandes, und müſſen daher nach dieſer ihrer ſpecifiſchen Verſchiedenheit erwogen werden *) (L. 163.).

7. Hypothetiſches Urtheil (*iudicium hypotheticum, jugement conditionnel*). Die Materie der hypothetiſchen Urtheile beſteht aus zwei kategoriſchen Urtheilen, die mit einander als Grund und Folge verknüpft ſind; z. B. wenn alle Cörper zuſammengeſetzt ſind, ſo ſind ſie theilbar. Das eine dieſer Urtheile: wenn alle Cörper zuſammengeſetzt ſind, welches den Grund enthält, iſt der Vorderſatz (*antecedens, prius, principe*); das andre dieſer Urtheile: ſo ſind ſie theilbar, verhält ſich zu jenem als Folge, und iſt der Nachſatz (*conſequens, poſterius, conſequence*). Und die Vorſtellung dieſer Art von Verknüpfung beider Urtheile unter einander zur Einheit des Bewuſstſeyns: daſs nehmlich die Theilbarkeit unter der Vorausſetzung der Zuſammenſetzung ſtatt finde, wird die Conſequenz genannt, und dieſe macht die Form der hypothetiſchen Urtheile aus (L. 163.). Für die kategoriſchen Urtheile iſt die Copula: iſt, die Form, für die hypothetiſchen Urtheile iſt dies die Conſequenz: wenn, ſo iſt

*) Sie ſind nicht abgeleitete Urtheile (*judicia derivativa*) und die kategoriſchen allein primitive Urtheile, wie Maaſs (Grundriſs der Logik, §. 132.) behauptet; denn das Speciliſche dieſer Urtheile iſt ja ebenfalls etwas Primitives, und, was die Hauptſache iſt, ſo iſt ja bei dieſer Eintheilung nicht von der Materie, ſondern von der Form der Urtheile die Rede, ich müſste ſonſt auch darum, weil die Materie der kategoriſchen Urtheile Begriffe ſind, die kategoriſchen Urtheile für abgeleitete Begriffe (*conceptus derivativi*) erklären können.

(L. 164.). Einige glauben nun, man könne jeden hypothetiſchen Satz in einen kategoriſchen verwandeln. Allein das geht nicht an, weil beide ihrer Natur nach ganz von einander verſchieden ſind. In kategoriſchen Urtheilen kann die Verknüpfung problematiſch,*) aſſertoriſch oder apodiktiſch ſeyn. In hypothetiſchen Urtheilen hingegen iſt die Conſequenz problematiſch, aſſertoriſch **) oder apodiktiſch; die beiden kategoriſchen Urtheile hingegen, welche die Materie des hypothetiſchen ausmachen, ſind ſtets problematiſch. In den letztern kann ich daher zwei falſche Urtheile mit einander verknüpfen, z. B. wenn Gott ungerecht wäre, ſo hätten es die Laſterhaften gut. Es kommt nehmlich hier nur auf die Richtigkeit der Verknüpfung, die Conſequenz (als die Form dieſer Urtheile) an; nehmlich, daſs das richtig ſei, daſs nur dann, wenn der Vorderſatz richtig wäre, auch der Nachſatz ſeine Richtigkeit habe oder haben könne. Darauf allein beruhet die logiſche Wahrheit dieſer Urtheile, aber nicht auf der Wahrheit des Vorderſatzes, und eben ſo wenig auf der Wahrheit des Nachſatzes an und für ſich. Es iſt

---

*) In L. 164. hat ſich eine Unrichtigkeit eingeſchlichen. Es heiſst da: in kategoriſchen Urtheilen iſt nichts problematiſch, ſondern alles aſſertoriſch, die unbedingte Verknüpfung zu einem kategoriſchen Urtheil kann jede Modalität haben. Die Welt mag endlich ſeyn, iſt ein kategoriſches Urtheil, obwohl problematiſch. Das iſt auch gewiſs k. Ueberzeugung, denn ſonſt könnten ja die kategoriſchen Urtheile nicht die Materie der hypothetiſchen ſeyn.

**) Auch hierin kann ich L. 164. nicht beipflichten, wenn es heiſst: in hypothetiſchen Urtheilen iſt nur die Conſequenz aſſertoriſch; denn dieſe kann jede Modalität haben. Wenn z. B. in einem heiſsen Himmelsſtrich die ſparſamen und ſehr kleinen Tropfen eines Regens noch ehe ſie den Boden erreichten, aufgelöſet würden, ſo könnte man nur urtheilen, wenn es regnet, ſo kann es naſs werden.

ein wesentlicher Unterschied zwischen den beiden Sätzen:

alle Cörper sind theilbar, und:

wenn alle Cörper zusammengesetzt sind, so sind sie theilbar.

In dem erstern Satze behaupte ich die Sache geradezu; im letztern nur unter einer problematischen Bedingung (L. 164.). Das hypothetische Urtheil besteht demnach nicht darin, dass ein Begriff in dem andern mittelbar enthalten ist, wie M. Flatt (S. 67. ff.) meint, obwohl dies ein analytisches hypothetisches Urtheil geben kann. Das Urtheil: Wenn ein Triangel rechtwinklicht ist, so haben die beiden spitzen Winkel zusammen 90 Grad, ist hypothetisch, allein, dass die beiden spitzen Winkel zusammen 90 Grad haben, davon liegt der Begriff doch nicht in dem Begriff des Triangels, vermittelst des Begriffs vom rechten Winkel. Es sind vielmehr geometrische Constructionen nöthig, um zu diesem synthetischen hypothetischen Urtheil zu berechtigen. Das hypothetische Urtheil verhält sich nicht zum kategorischen, wie Art zur Gattung*); denn im kategorischen wird gar keine Consequenz gedacht, und eben diese, aber nicht die Modalität ist der specifische Unterschied zwischen beiden Arten von Urtheilen. Wie übrigens das Merkmahl: den Stein erwärmen, mittelbar in dem Begriff: die scheinende Sonne, enthalten seyn kann, welches, nach M. Flatt, in dem Urtheil: wenn

*) Die Consequenz ist nehmlich die Form dieser Urtheile, und nach der Form ist die Eintheilung gemacht; dass die Materie kategorische Urtheile sind, macht die hypothetischen Urtheile eben so wenig zu einer Art kategorischer Urtheile, als die kategorischen Urtheile dadurch eine Art von Begriffen werden, dass die Materie derselben Begriffe sind.

die Sonne ſcheint, ſo wird der Stein warm, ausgedruckt werde, iſt mir unbegreiflich, da wärmen ja ganz etwas anders als ſcheinen iſt. Soll nun die Erfahrung etwa hier das Mittel ſeyn, ſo lehrt dieſe zwar, daſs in der Empfindung mit dem Scheinen auch das Wärmen verknüpft ſeyn kann, aber ſie kann nicht lehren, daſs der Begriff des Wärmens in dem Begriff des Scheinens oder der Begriff des Erwärmens des Steins in dem Begriff der ſcheinenden Sonne enthalten ſei (L. 164.).

Die Form der Verknüpfung in den hypothetiſchen Urtheilen iſt zweifach:

a. die ſetzende Form (*modus ponens*), wenn durch Vorausſetzung der Wahrheit des Grundes (*antecedens*) die Wahrheit der durch ihn beſtimmten Folge (*conſequens*) geſetzt wird;

b. die aufhebende Form (*modus tollens*), wenn durch Vorausſetzung der Falſchheit der Folge (*conſequens*) die Wahrheit des Grundes (*antecedens*) aufgehoben wird (L. 164 f.).

8. Disjunctive Urtheile (*iudicia disiunctiva, jugemens disjonctifs*) ſind ſolche, in welchen die Theile der Sphäre eines gegebenen Begriffs (nehmlich des Prädicats) einander in dem Ganzen oder zu einem Ganzen als Ergänzungen (*complementa*) beſtimmen; z. B. ein Menſch iſt (nehmlich von Farbe) entweder weiſs, oder ſchwarz, oder gelb, oder kupferfarben. Hier iſt das Prädicat: Farbe der Menſchen, deren Sphäre in Theilen derſelben, weiſse, ſchwarze u. ſ. w. Farbe ausgedrückt wird, die ſich einander zu einem Ganzen: Farbe der Menſchen, als Ergänzungen beſtimmen. Wenn ich aber ſage, die Farben der Menſchen ſind entweder weiſs, oder ſchwarz, ſo

theile ich die Farben ein durch ein zuſammengeſetztes kategoriſches Urtheil. Hier kommt es gar nicht darauf an, daſs ſich die Theile einander ergänzen zu einem Ganzen, denn wenn es auch noch mehr Farben giebt, ſo giebt es doch auch weiſse und ſchwarze; entweder, oder, heist hier: theils, theils. Das disjunctive Urtheil iſt aus mehrern kategoriſchen Urtheilen zuſammengeſetzt, welche die Materie deſſelben ausmachen, und die Glieder der Disjunction oder Entgegenſetzung genannt werden. Die ſpecifiſche Form dieſer disjunctiven Urtheile beſteht in der Disjunction, d. h. in der Beſtimmung des Verhältniſſes (der Relation) der verſchiedenen Urtheile als ſich wechſelſeitig einander ausſchlieſsender und einander ergänzender Glieder der ganzen Sphäre des eingetheilten Erkenntniſſes. Alle disjunctiven Urtheile ſtellen alſo verſchiedene Urtheile als in der Gemeinſchaft einer Sphäre vor, und bringen jedes dieſer Urtheile nur durch die Einſchränkung der andern in Anſehung der ganzen Sphäre hervor. Die disjunctiven Urtheile beſtimmen alſo das Verhältniſs eines jeden dieſer einzelnen Urtheile zur ganzen Sphäre, und dadurch zugleich das Verhältniſs, das diese verſchiedenen Trennungsglieder (*membra disiuncta*) zu einander ſelbſt haben. Ein Glied beſtimmt jedes andere nur, ſo fern ſie insgeſamt in Gemeinſchaft ſtehen, als Theile einer ganzen Sphäre von Erkenntniſs, auſser der ſich in gewiſſer Beziehung nichts denken läſst. Der eigenthümliche Charakter aller disjunctiven Urtheile, worin ihr ſpecifiſcher Unterſchied von den übrigen dem Moment der Relation nach beſteht, kann alſo nur allein die Disjunction und nicht die Modalität ſeyn. Im disjunctiven Urtheil betrachten wir alle Möglichkeit als eingetheilt, reſpectiv auf einen gewiſſen Begriff. Das ontologiſche Princip der durchgän-

gigen Beſtimmung eines Dinges überhaupt (von allen möglichen entgegengeſetzten Prädicaten kommt jedem Dinge eins zu) iſt zugleich das Princip aller disjunctiven Urtheile; es legt den Inbegriff aller Möglichkeit zum Grunde, in welchem auch die Möglichkeit jedes Subjects als beſtimmt angeſehen wird (Pr. 130.*) Die Glieder der Disjunction ſind insgeſammt problematiſch, von denen nichts anders gedacht wird, als daſs jedes des andern Ergänzung zum Ganzen (*complementum ad totum*) zuſammengenommen der Sphäre eines Erkenntniſſes gleich ſind. Und hieraus folgt, daſs in Einem dieſer problematiſchen Urtheile die Wahrheit enthalten ſeyn, oder daſs Eins von ihnen aſſertoriſch gelten müſſe; weil auſser ihnen die Sphäre jenes Erkenntniſſes unter den gegebenen Bedingungen nichts weiter befaſst und eine der andern entgegengeſetzt iſt. Es kann folglich weder auſser den einzelnen Urtheilen etwas anders, noch auch unter ihnen mehr als eins wahr ſeyn. Das disjunctive Urtheil unterſcheidet ſich dadurch von dem kategoriſchen, daſs ich in dem disjunctiven vom Ganzen auf Alle Theile zuſammengenommen gehe, in dem kategoriſchen aber nur Einen Theil der ganzen Sphäre mit dieſem Ganzen vergleiche. Das Princip, welches die disjunctiven Urtheile ausſagen, iſt: was unter der Sphäre eines Begriffs enthalten iſt, das iſt auch unter einem der Theile dieſer Sphäre enthalten. Darnach muſs erſtlich die Sphäre eingetheilt werden, und dann ausgeſagt werden, daſs der Begriff des Subjects in eine dieſer Theilſphären, unbeſtimmt in welche, zu ſetzen ſei. Wenn ich z. B. das disjunctive Urtheil fälle: Ein Gelehrter iſt entweder ein hiſtoriſcher oder ein Vernunftgelehrter, ſo beſtimme ich damit, daſs die Sphäre dieſer beiden Begriffe Theile der Sphäre des Begriffs Gelehrte ſind, und daſs ſie beide

zuſammengenommen dieſe Sphäre complet ausmachen. In den disjunctiven Urtheilen wird alſo nicht, wie im kategoriſchen Urtheil, die Sphäre des eingetheilten Begriffs, als enthalten in der Sphäre der Eintheilungen, betrachtet; ſondern das, was unter dem eingetheilten Begriff enthalten iſt, wird als enthalten unter irgend einem, unentſchieden unter welchem, der Glieder der Eintheilung betrachtet. Es iſt ein kategoriſches Urtheil, wenn ich ſage: die Gelehrten ſind zum Theil hiſtoriſche, zum Theil Vernunftgelehrte (welches man auch wohl ſo ausdrückt: ſie ſind entweder, oder; aber hier iſt für den Begriff: Gelehrten keine Disjunction, ſondern eine kategoriſche Eintheilung); denn hier wird die Sphäre des eingetheilten Begriffs Gelehrte, als enthalten in der Sphäre der Eintheilung in hiſtoriſche und Vernunftgelehrte, betrachtet. Folgendes Schema der Vergleichung zwiſchen kategoriſchen und disjunctiven Urtheilen mag dieſen Unterſchied anſchaulicher machen. In kategoriſchen Urtheilen iſt *Fig.* 66, *A.* das *x* (der Gelehrte) was unter *b* (Vernunftgelehrten) enthalten iſt, auch unter *a* (die Gelehrten überhaupt). In disjunctiven iſt *Fig.* 67, *B.* das *x* (der Menſch), was unter *a* (die Menſchen überhaupt) enthalten iſt, entweder unter *b* (den weiſsen Menſchen), oder *c* (den ſchwarzen Menſchen) u. ſ. w. enthalten. Alſo zeigt die Diviſion in disjunctiven Urtheilen die Coordination, nicht der Theile des ganzen Begriffs (z. B. die Gelehrten ſind zum Theil, zum Theil), ſondern Aller Theile ſeiner Sphäre an (z. B. ein Gelehrter gehört entweder zu dem Theil der Sphäre der Gelehrten, der Vernunftgelehrte heiſst, oder). Hier denke ich viel Dinge durch einen Begriff; dort ein Ding durch viel Begriffe, z. B. das Definitum durch alle Merkmale der Coordination (L. 165. ff.), ſ. auch Gemeinſchaft.

M. Flatt (S. 77.) meint nun: der Begriff von einem disjunctiven Urtheil müſſe weiter gefaſst werden, als er hier von Kant beſtimmt werde. Er nennt ein disjunctives Urtheil ein ſolches, in welchem das Verhältniſs eines Gattungsbegriffs zu Artbegriffen, die unter ihm ſtehen, oder das Verhältniſs irgend eines Begriffs zu Arten einer Gattung vorgeſtellt wird; allein das iſt die Erklärung eines kategoriſchen eintheilenden Urtheils, d. i. eines ſolchen, durch welches, wie ſo eben gezeigt worden iſt, die Eintheilung eines Begriffs angegeben wird. Es iſt auch nicht Ein Merkmahl des disjunctiven Urtheils in dieſer Erklärung. Daher rührt es nun eben, daſs die daraus abgeleiteten Folgerungen falſch ſind; z. B. daſs das Urtheil: die Farben ſind entweder weiſs oder ſchwarz, zwar ein falſches, aber doch ein disjunctives Urtheil ſei. Man kann ſagen: disjunctive Urtheile ſind ſolche, in welchen eine Disjunction iſt; ſobald nun die Disjunction unrichtig iſt, ſo ſcheint ſie nur eine Disjunction zu ſeyn, iſt aber eigentlich keine; und eben ſo ſcheint alsdann das Urtheil nur disjunctiv. Allein obiges Urtheil hat auch nicht einmal die Form des disjunctiven Urtheils; denn daſs es entweder, oder in demſelben heiſst, macht es nicht aus; ſondern es iſt ein falſches kategoriſches Urtheil, denn es theilt ja die Farben ein, ſetzt aber nicht einen Farben-Begriff, nehmlich eine Farbe in eins der Glieder der Disjunction, unbeſtimmt in welches. Wäre es ein disjunctives Urtheil, ſo könnten die Farben nur weiſs ſeyn, ſo daſs es gar keine ſchwarzen gäbe, oder umgekehrt. So iſt das Urtheil: eine Farbe iſt entweder, oder, disjunctiv; denn die, welche weiſs iſt, iſt nicht ſchwarz; auch, Farben ſind entweder, oder; nur nicht, die; denn da werden ſie alle eingetheilt. Kieſewetter hat dies (Logik, weitere Auseinanderſetzung S. 288. f.)

ſehr gut und richtig erklärt, nur paſst ſein Beiſpiel: die Menſchen ſind entweder ſterblich oder nicht ſterblich, nicht; denn ſollte dies ein kategoriſches Urtheil ſeyn, ſo wäre darunter zu verſtehen, die Menſchen ſind theils ſterblich, theils unſterblich; aber es iſt wirklich ein disjunctives Urtheil, denn es kommt darauf an, die Menſchen durch den Begriff der Sterblichkeit vermittelſt der logiſchen Entgegenſetzung, aber ſo zu beſtimmen, daſs unbeſtimmt bleibt, zu welcher Theilſphäre der Disjunction die Menſchen gerechnet werden ſollen. Es iſt dies nur ein Verſehen, denn §. 110. iſt ja das Urtheil: die Seele iſt entweder ſterblich oder nicht ſterblich, ganz richtig als Beiſpiel eines disjunctiven Urtheils gegeben. Allein *A* iſt weder *B* noch *Non B*, heiſst nichts anders als *A* iſt nicht *B*, und auch nicht *Non B*, und nichts weiter als ein zuſammengeſetztes oder copulatives kategoriſches Urtheil; denn B und *Non* B ergänzen ſich hier nicht zu einer Sphäre für A; welches ſich daraus ſchon ergiebt, daſs wenn man das eine zugiebt, das andere damit noch nicht geläugnet wird; es heiſst ſoviel als A iſt nicht B und auch nicht *Non* B. Sollte es aber disjunctiv ſeyn, ſo müſste noch zugeſetzt werden: oder keins von beiden.

9. Modalität der Urtheile, ſ. Modalität, Möglichkeit, Daſeyn u. Nothwendigkeit. Problematiſche Urtheile kann man auch für ſolche erklären, deren Materie mit dem möglichen Verhältniſs zwiſchen Prädicat und Subject gegeben iſt. In dieſen Urtheilen muſs das Subject jederzeit eine kleinere Sphäre haben, als das Prädicat. Aſſertoriſche Urtheile ſind Sätze, ſ. Satz. Von den apodictiſchen Urtheilen ſ. auch Apodictiſch.

10. Aeſthetiſches Urtheil (*iudicium aeſtheticum*), ein Urtheil, wodurch die Zweckmäſsig-

keit oder Unzweckmäſsigkeit eines Gegenſtandes für den Sinn, oder für die äſthetiſche Urtheilskraft ausgedrückt wird. Dieſe Speiſe ſchmeckt gut (eigentlich angenehm), oder auch, dieſer Garten iſt ſchön, und, dieſe Arznei ſchmeckt unangenehm, oder auch, dieſes Mädchen iſt häſslich, ſind äſthetiſche Urtheile. Die Gegenſtände über die geurtheilt wird, ſind die Speiſe, der Garten, die Arznei, das Mädchen. Von der Speiſe und dem Garten wird die Zweckmäſsigkeit derſelben, von der Arznei und dem Mädchen die Unzweckmäſsigkeit derſelben für den Sinn, oder für die äſthetiſche Urtheilskraft ausgeſagt. Die Zweckmäſsigkeit und Unzweckmäſsigkeit eines Dinges, ſoferne ſie, wie hier, in der Wahrnehmung (durch den Sinn des Geſchmacks; oder Geſichts) vorgeſtellt wird, iſt keine Beſchaffenheit des Gegenſtandes ſelbſt. Daſs die Speiſe gut und die Arznei übel ſchmeckt, daſs der Garten ſchön und das Mädchen häſslich iſt, liegt offenbar in dem Urtheilenden und nicht in dem beurtheilten Gegenſtande; denn läge ſie in dem beurtheilten Gegenſtande, ſo müſste ſie ein Jeder ſo finden. Aber es kann ſehr wohl aus einer Erkenntniſs der Speiſe, z. B. dem Ausſehen derſelben gefolgert werden, daſs ſie gut oder nicht gut ſchmecken werde. Dieſe Zweckmäſsigkeit des Gegenſtandes nun für den Sinn, welche wir wahrnehmen können, noch ehe wir wiſſen, was der Gegenſtand iſt, z. B. daſs uns die Speiſe gut ſchmeckt, noch ehe wir wiſſen, was wir eſſen, die alſo vor dem Erkenntniſſe eines Gegenſtandes vorhergeht, obwohl unmittelbar mit der Vorſtellung des Gegenſtandes verbunden iſt, iſt etwas Subjectives in unſrer Erkenntniſs, d. i. enthält bloſs eine Beziehung der Vorſtellung des Gegenſtandes auf das Subject (U. 18.), die gar kein Erkenntniſsſtück werden kann. Dasjenige Subjective an einer Vorſtellung aber, was gar kein Erkenntniſsſtück werden kann, iſt die mit ihr

verbundene Luſt oder Unluſt; *) alſo kann man auch ein äſthetiſches Urtheil ſo erklären: es iſt dasjenige Urtheil, deſſen Prädicat niemals Erkenntniſs (Begriff von einem Gegenſtande) ſeyn kann, (ob es gleich die ſubjectiven Bedingungen zu einem Erkenntniſs überhaupt enthalten mag (B. II, 565.); ingleichem, dasjenige Urtheil, deſſen Beſtimmungsgrund in der Empfindung liegt, die mit dem Gefühl der Luſt oder Unluſt unmittelbar verbunden iſt (B. II, 565.), ſ. Luſt, 2. Alſo wird der Gegenſtand nur darum zweckmäſsig oder unzweckmäſsig für den Sinn und die äſthetiſche Urtheilskraft genannt, weil die Vorſtellung deſſelben unmittelbar mit dem Gefühl der Luſt oder Unluſt verbunden iſt. Dieſe Vorſtellung der Zweckmäſsigkeit oder Unzweckmäſsigkeit eines Gegenſtandes iſt alſo eine äſthetiſche Vorſtellung derſelben, d. i. eine ſolche, die durch die Sinnlichkeit des vorſtellenden Subjects möglich wird. Es fragt ſich nur, ob es überhaupt eine ſolche Vorſtellung der Zweckmäſsigkeit des Gegenſtandes gebe (U. XLIII, M. II, 430.).

Wir können nun an dem Materiellen der Vorſtellung eines Gegenſtandes, alſo an der Empfindung deſſelben durch den Sinn, ohne Beziehung derſelben auf einen Begriff zu einem beſtimmten Erkenntniſs, Luſt oder Unluſt fühlen; es kann aber auch mit der bloſsen Auffaſſung der Form eines Gegenſtandes der Anſchauung, ohne Beziehung derſelben auf einen Begriff zu einer beſtimmten Erkenntniſs, **) Luſt oder Unluſt ver-

*) Das Gefühl der Luſt und Unluſt iſt die einzige Empfindung, die nie Begriff vom Gegenſtande werden kann (B. II. 565.)

**) Ein äſthetiſches Urtheil, wenn man es zur objectiven Beſtimmung (zur Erkenntniſs) gebrauchen wollte, würde auffallend widerſprechend ſeyn. Denn Anſchauungen können zwar

bunden seyn. Mit dem Genuſs einer Speiſe oder Arznei iſt Luſt oder Unluſt in der Empfindung an der Materie, mit der Anſchauung eines Gartens oder eines Mädchens, in der bloſsen Auffaſſung an der Form verbunden. Bei beiden Arten der Luſt oder Unluſt wird die Vorſtellung dadurch nicht auf den Gegenſtand, ſondern lediglich auf das Subject bezogen. Die Luſt oder Unluſt der erſten Art aber kann nichts anders ſeyn, als die Angemeſſenheit oder Unangemeſſenheit des Gegenſtandes zu dem Sinn, der beim Genuſs afficirt wird, und drückt alſo eine ſubjective materiale Zweckmäſsigkeit des Gegenſtandes aus; die Luſt oder Unluſt der zweiten Art aber kann nichts anders ſeyn, als die Angemeſſenheit oder Unangemeſſenheit des Gegenſtandes zu den Erkenntniſsvermögen, die in der reflectirenden Urtheilskraft im Spiel und ſo fern ſie darin ſind, und druckt alſo bloſs eine ſubjective formale Zweckmäſsigkeit des Gegenſtandes aus. Denn jene Empfindung oder das Gegebenwerden des Materiellen der Vorſtellung des Gegenſtandes durch den Sinn kann niemals geſchehen, ohne daſs derſelbe dadurch afficirt werde, und die beſtimmende Urtheilskraft ſie mit nach dem Zuſtande der Luſt oder Unluſt beſtimmt, in dem das Subject ſich durch die Affection befindet; jene Auffaſſung der Formen in die Einbildungskraft hingegen kann niemals geſchehen, ohne daſs die reflectirende Urtheilskraft ſie wenigſtens mit ihrem Vermögen, Anſchauungen auf Begriffe zu bringen, auch unabſichtlich, vergleiche, und ſo die

---

ſinnlich ſeyn, aber Urtheilen gehört ſchlechterdings nur dem Verſtande (in weiterer Bedeutung genommen) zu, und äſthetiſch oder ſinnlich urtheilen, iſt ein Widerſpruch, ſofern dieſes Erkenntniſs eines Gegenſtandes ſeyn ſoll. Dieſes iſt ſelbſt alsdann der Fall, wenn Sinnlichkeit ſich in das Geſchäft des Verſtandes einmengt, und dem Verſtande eine falſche Richtung giebt (B. II. 562. f.).

ſubjective Zweckmäſsigkeit gedacht werde, noch ehe ſie in ihrer Wirkung empfunden werde (ß. II, 566.). Wenn nun in jener Vergleichung die Empfindung des Zuſtandes, in welchen das Gemüth durch die Affection des Sinnes geſetzt wird, von dem Subject deſſelben ſo befunden wird, daſs ſie ihm Luſt macht und daſſelbe ſogar antreibt, den Gegenſtand einer ſolchen Luſt hervorzubringen, ſo iſt der Gegenſtand zweckmäſsig; macht ſie ihm aber Unluſt und treibt daſſelbe an, den Gegenſtand dieſer Unluſt gar wegzuſchaffen, ſo iſt der Gegenſtand unzweckmäſsig für den Sinn und den Zuſtand des Gemüths durch denſelben; wenn aber in der Vergleichung der Auffaſſung der Form mit dem Vermögen, Anſchauungen auf Begriffe zu bringen, die Einbildungskraft (als Vermögen der Anſchauungen *a priori*) zum Verſtande (als Vermögen der Begriffe) durch eine gegebene Vorſtellung unabſichtlich in Einſtimmung oder Widerſtreit verſetzt, dieſe gedacht und dadurch ein Gefühl der Luſt oder Unluſt erweckt wird, als Grund, dieſen Zuſtand des Gemüths bloſs ſelbſt zu erhalten oder zu ändern, (denn der Zuſtand einander wechſelsweiſe befördernder Gemüthskräfte und einer Vorſtellung deſſelben erhält ſich ſelbſt, ſo wie der entgegengeſetzte Zuſtand ſich ſelbſt vernichtet) (B. II, 574.): ſo muſs der Gegenſtand alsdann als zweckmäſsig oder zweckwidrig bloſs für die reflectirende Urtheilskraft, weil hier keine Empfindung durch den Sinn vermittelſt der Materie ſtatt findet, angeſehen werden. Solche Urtheile ſind nun äſthetiſche Urtheile über die Zweckmäſsigkeit oder Unzweckmäſsigkeit des Gegenſtandes, welches ſich auf keinen vorhandenen Begriff vom Gegenſtande gründet, und keinen von ihm verſchafft; *) der Ge-

*) Denn ſonſt wäre es ein objectives Urtheil, welches nur durch den Verſtand gefällt wird, und ſofern nicht ein äſthetiſches

genſtand aber heiſst, wenn er zweckmäſsig oder unzweckmäſsig für den Sinn iſt, angenehm oder unangenehm; wenn er aber bloſs für die reflectirende Urtheilskraft zweckmäſsig oder unzweckmäſsig iſt, ſchön oder häſslich; das Urtheil der erſten Art heiſst ein äſthetiſch-pathologiſches oder äſthetiſches Sinnenurtheil (obwohl die Sinne eigentlich nicht urtheilen, ſondern der Verſtand unter die Sinnenluſt ſubſumirt), das Urtheil der zweiten Art aber ein Geſchmacksurtheil (B. II, 565.) oder äſthetiſches Reflexionsurtheil; und das Vermögen, durch eine ſolche Luſt zu urtheilen, iſt, im erſtern Fall, die unter das Gefühl der Luſt und Unluſt ſubſumirende Urtheilskraft, im andern Fall aber heiſst dieſes Vermögen einer beſondern äſthetiſchen Urtheilskraft der Geſchmack, ſ. Angenehm, Schönheit u. Geſchmack, 3. (U. XLIV. M. II, 431.).

Eine Luſt und Unluſt kann (Achtung und Verachtung ausgenommen) niemals aus Begriffen, als mit der Vorſtellung eines Gegenſtandes *) nothwendig verbunden, eingeſehen werden, folglich keine objective Nothwendigkeit ankündigen und auf Gültigkeit *a priori* Anſpruch machen. Auch ſucht das empiriſche äſthetiſche Urtheil (das ſich auf eine von der empiriſchen Anſchauung des Gegenſtandes unmittelbar hervorgebrachte Empfindung durch den Sinn gründet) höchſtens nur Einhelligkeit, fordert aber

---

Urtheil heiſsen kann. Objective oder Erkenntniſsurtheile können daher auch logiſche heiſsen (B. II. 563.)

*) Durch die Benennung eines äſthetiſchen Urtheils über einen Gegenſtand wird alſofort angezeigt, daſs eine gegebene Vorſtellung zwar auf einen Gegenſtand bezogen, in dem Urtheile aber nicht die Beſtimmung des Gegenſtandes, ſondern des Subjects und ſeines Gefühls verſtanden werde (B. II. 565.).

nie Allgemeingültigkeit. Das Geſchmacksurtheil aber (welches die durch das harmoniſche Spiel der Einbildungskraft und des Verſtandes bewirkte Empfindung ausſagt) fordert keine andere Allgemeingültigkeit als wie jedes andere empiriſche Urtheil. In der Forderung des letztern liegt aber etwas Befremdendes und Abweichendes, daſs nehmlich das Geſchmacksurtheil ein Prädicat mit der Vorſtellung des Gegenſtandes im Subject verknüpft, das ein Gefühl der Luſt oder Unluſt (folglich gar keinen Begriff) vorſtellt und dieſe Verknüpfung doch Jedermann zumuthet (U. XLV. f. M. II, 432.).

Ein einzelnes Erfahrungsurtheil, z. B. in dieſem Bergcryſtall iſt ein beweglicher Waſſertropfen, verlangt mit Recht, daſs ein jeder andrer es eben ſo finden müſſe. Denn der Urtheilende hat dieſes Urtheil, nach den allgemeinen Bedingungen der beſtimmenden Urtheilskraft, unter den Geſetzen einer möglichen Erfahrung überhaupt gefällt. Eben ſo macht auch das Geſchmacksurtheil mit Recht Anſpruch auf Jedermanns Beiſtimmung. Das heiſst, derjenige, welcher in der bloſsen Reflexion über die Form eines Gegenſtandes ohne Rückſicht auf einen Begriff Luſt oder Unluſt empfindet, muthet dieſe Empfindung der Luſt oder Unluſt, obzwar dieſes Urtheil einzeln und empiriſch iſt, Jedem zu. Und dies darum, weil der Grund zu dieſer Luſt oder Unluſt in der allgemeinen, obzwar ſubjectiven Bedingung der reflectirenden Urtheile, nehmlich der zweckmäſsigen Uebereinſtimmung, oder dem zweckwidrigen Widerſtreit, eines Gegenſtandes (es ſei Product der Natur oder Kunſt) mit dem Verhältniſs der Erkenntnilsvermögen (der Einbildungskraft und des Verſtandes) unter ſich, wovon die Uebereinſtimmung zu jedem empiriſchen Erkenntniſs erforderlich iſt, angetroffen

wird. *) Die Luſt oder Unluſt iſt alſo im Geſchmacksurtheile von einer empiriſchen Vorſtellung abhängig, und kann *a priori* mit keinem Begriffe verbunden werden, d. i. man kann *a priori* nicht beſtimmen, ob ein Gegenſtand ſchön oder häſslich ſeyn werde. Aber die Luſt oder Unluſt beruhet doch bloſs auf der Reflexion und den allgemeinen Bedingungen der Uebereinſtimmung oder Nichtübereinſtimmung derſelben zum Erkenntniſs der Gegenſtände überhaupt, alſo zugleich auf einer Regel der obern Erkenntniſsvermögen, die Autonomie beweiſet. Daſs man ſich nun dieſes bewuſst iſt, daſs die Form des Gegenſtandes für dieſe, obwohl nur ſubjective, Bedingungen zweckmäſsig oder unzweckmäſsig iſt, macht, daſs man dieſe Luſt oder Unluſt am Gegenſtande Jedermann zumuthet (U. XLVI. M. II, 433. B. II, 573.).

Das iſt nun auch die Urſache, warum die Urtheile des Geſchmacks einer beſondern Critik unterworfen ſind, weil nehmlich die Möglichkeit derſelben ein beſonderes Princip *a priori* vorausſetzt. Denn dieſes Princip iſt weder ein Erkenntniſsprincip für den Verſtand, noch ein praktiſches für den Willen, und alſo *a priori* gar nicht beſtimmend **) (U. XLVII. M. II, 434.).

---

*) In der Urtheilskraft werden Verſtand und Einbildungskraft in Verhältniſs gegen einander betrachtet, und dieſes kann zwar

a. objectiv, als zum Erkenntniſs gehörig, in Betracht gezogen werden (wie in dem transſcendentalen Schematismus der Urtheilskraft geſchieht); aber man kann eben dieſes Verhältniſs der beiden Erkenntniſsvermögen auch

b. bloſs ſubjectiv betrachten, ſofern eines das andere in eben derſelben Vorſtellung befördert oder hindert, und dadurch den Gemüthszuſtand afficirt, und alſo ein Verhältniſs, welches empfindbar iſt (B. II. 563. f.).

**) Ein jedes beſtimmende Urtheil iſt logiſch, (welches

Mithin können alle unſere Urtheile nach der Ordnung der obern Erkenntniſsvermögen eingetheilt werden, in

a) theoretiſche Urtheile, oder Urtheile des Verſtandes;

b) äſthetiſche Urtheile, oder Urtheile der Urtheilskraft; und

c) praktiſche Urtheile, oder Urtheile der Vernunft.

Hier werden aber unter den äſthetiſchen Urtheilen nur die Reflexionsurtheile oder Geſchmacksurtheile verſtanden, welche ſich allein auf ein Princip der Urtheilskraft, als obern Erkenntniſsvermögens, beziehen. Die äſthetiſchen Sinnenurtheile hingegen haben es nur unmittelbar mit dem Verhältniſſe der Vorſtellungen zum innern Sinn, ſofern derſelbe Gefühl iſt, zu thun, und können in ſo fern zu den theoretiſchen Urtheilen gerechnet werden, weil ſie doch nach Verſtandesprincipien gefällt werden (B. II, 568.). Eben ſo haben es die äſthetiſch-praktiſchen nur mit der ſelbſtgewirkten Achtung fürs Geſetz zu thun, als ein dem Sinnengefühl entgegengeſetztes ſinnliches Ge-

---

aber nicht mit analytiſch verwechſelt werden muſs), weil das Prädicat deſſelben ein gegebener objectiver Begriff iſt. Ein blofs reflectirendes Urtheil aber über einen gegebenen einzelnen Gegenſtand kann äſthetiſch ſeyn, wenn (ohne noch auf die Vergleichung des Gegenſtandes mit andern Gegenſtänden geſehen wird) die Urtheilskraft (die keinen Begriff für die gegebene Anſchauung des Gegenſtandes vorfindet) die Einbildungskraft (blofs in der Auffaſſung des Gegenſtandes) mit dem Verſtande (in Darſtellung eines Begriffs überhaupt) zuſammenhält, und wir dabei ein Verhältniſs beider Erkenntnisvermögen empfinden und wahrnehmen, welches die ſubjective blofs empfindbare Bedingung des objectiven Gebrauchs der Urtheilskraft überhaupt ausmacht (B. II, 564.).

gengewicht, und sind in so fern praktische Urtheile, weil diese Selbstwirkung der Achtung für die Idee des Gesetzes die Wirkung eines eigenthümlichen Vermögens ist, welches eben die Vernunft praktisch macht.

Die Empfänglichkeit einer Lust aus der Reflexion über die Formen der Sachen (der Natur sowohl als der Kunst) bezeichnet aber

a) eine Zweckmäfsigkeit der Gegenstände im Verhältnifs auf die reflectirende Urtheilskraft, gemäfs dem Naturbegriffe am Subject, d. i. das reine ästhetische Urtheil ist ein Geschmacksurtheil. Als solches wird es aufs Schöne bezogen, und macht eine Critik der ästhetischen Urtheilskraft in Ansehung des Schönen und Häfslichen nöthig, d. i. eine Untersuchung des Princips *a priori* solcher Urtheile über Schönheit und Häfslichkeit; —

b) aber auch umgekehrt eine Zweckmäfsigkeit des Subjects in Ansehung der Gegenstände ihrer Form, ja selbst ihrer Unform nach, zufolge dem Freiheitsbegriffe, d. i. das reine ästhetische Urtheil kann auch aus einem Geistesgefühl entsprungen seyn. Als solches wird es aufs Erhabene bezogen, und macht eine Critik der ästhetischen Urtheilskraft in Ansehung des Erhabenen nöthig, d. i. eine Untersuchung des Princips *a priori* solcher Urtheile über die Erhabenheit. So giebt die Vorstellung der ägyptischen Pyramiden, der Anblick der St. Peterskirche beim ersten Eintritt in dieselbe, das Gefühl zum ästhetischen Urtheil des Erhabenen; nur mufs man den erstern nicht zu nahe kommen, aber auch nicht zu weit davon entfernt bleiben, um die ganze Rührung von ihrer Gröfse zu bekommen (M. II, 553. U. 88.). Es ist aber zu merken, dafs, wenn das ästhetische Urtheil über das Erhabene rein (mit

keinem teleologiſchen, als Vernunfturtheile vermiſcht) ſeyn ſoll, man das Erhabene an der rohen Natur (und an dieſer ſogar nur, ſofern ſie für ſich keinen Reiz, oder Rührung aus wirklicher Gefahr, bei ſich führt), bloſs ſofern ſie Gröſse enthält, aufzeigen müſſe. Denn in dieſer Art der Vorſtellung enthält die Natur nichts, was ungeheuer (denn in ſeinem Begriff enthaltenen Zweck vernichtend), noch was prächtig oder gräſslich wäre. Ein reines Urtheil über das Erhabene muſs gar keinen Zweck des Objects zum Beſtimmungsgrund haben (M. II, 554. U. 88. ff.). S. Erhabenheit. (U. XLVIII, M. II, 435.). S. übrigens Geſchmacksurtheil.

Aeſthetiſche Urtheile können, ebenſowohl als theoretiſche (logiſche), in empiriſche und reine äſthetiſche Urtheile eingetheilt werden; jene ſind Empfindungsurtheile oder Sinnesurtheile, dieſe Geſchmacksurtheile oder Reflexionsurtheile, ſ. Geſchmacksurtheil, 3. c. Beiſpiele.

11. Analytiſches Urtheil, ſ. Analytiſches Urtheil u. Satz, analytiſcher.

12. Empfindungsurtheil, ſ. Urtheil, äſthetiſches.

13. Geſchmacksurtheil, ſ. Geſchmacksurtheil, u. Urtheil, äſthetiſches.

14. Erfahrungsurtheile, ſ. Erfahrungsurtheil.

15. Exponible Urtheile, ſ. Satz, 9.

16. Logiſches Urtheil, ſ. Urtheil, 1. u. Analytiſches Urtheil.

17. Praktiſches Urtheil (*iudicium practicum*), ein Urtheil, das eine mögliche Handlung beſtimmt.

18. Reflexionsurtheil, ſ. Urtheil, äſthetiſches.

19. Sinnesurtheil, ſ. Urtheil, äſthetiſches.

20. Synthetiſches Urtheil, ſ. Synthetiſches Urtheil u. Satz, ſynthetiſcher.

21. Theoretiſches Urtheil (*iudicium theoreticum*), ein Urtheil, das eine Erkenntniſs ausſagt. K. nennt ſie auch logiſche Urtheile, man kann aber auch die analytiſchen Urtheile logiſche nennen.

22. Unmittelbar gewiſſe Urtheile *a priori* können Grundſätze heiſsen, ſo fern andere Urtheile aus ihnen erwieſen, ſie ſelbſt aber keinem andern Urtheil ſubordinirt ſind, ſ. Grundſatz. Sie werden um deswillen auch Principien, Anfänge, genannt, ſ. Anfang u. Princip (L. 178.). Grundſätze ſind entweder intuitive oder discurſive. Die erſtern können in der Anſchauung dargeſtellt werden und heiſsen Axiome (*axiomata*), ſ. Grundſatz, intuitiver; die letztern laſſen ſich nur durch Begriffe ausdrücken und können Akroame (*acroamata*) genannt werden, ſ. Grundſatz, discurſiver (L. 178. f.). Die discurſiven Grundſätze können analytiſche oder ſynthetiſche Principien ſeyn, die intuitiven ſind jederzeit ſynthetiſch, folglich können analytiſche Principien nicht Axiome ſeyn *), aber ſynthetiſche Prin-

*) Es iſt alſo falſch, wenn Winkler (*Inſt. phil. univ.* §. 859.) ſagt: identiſche Urtheile wären Axiome, und folglich (§. 860.) alle Sätze, die aus einem Begriff und ſeiner Erklärung beſtehen, für Axiome ausgiebt.

cipien ſind Axiomen, wenn ſie intuitiv ſind (L. 173.). Ein unmittelbar gewiſſes Urtheil, welches praktiſch iſt, oder ein Grundſatz, der eine mögliche Handlung beſtimmt, bei welcher die unmittelbare Gewiſsheit der Art ſie auszuführen vorausgeſetzt wird, heiſst ein Poſtulat (*poſtulatum*) (L. 174. f.), ſ. Poſtulat. Iſt das Urtheil zwar praktiſch, aber doch nicht unmittelbar gewiſs, folglich demonſtrabel, und als praktiſch einer Anweiſung bedürftig, ſo heiſst es ein Problem oder eine Aufgabe, (*problema*, *problème*). Sie ſagen eine Handlung aus, deren Art der Ausführung nicht unmittelbar gewiſs (L. 175. f.). Es kann auch theoretiſche Poſtulate geben zum Behuf der praktiſchen Vernunft. Dieſes ſind theoretiſche in praktiſcher Vernunftabſicht nothwendige Hypotheſen, wie die des Daſeyns Gottes, der Freiheit und einer andern Welt, ſ. Poſtulat, 3. Zum Problem gehört

a) die Quäſtion oder Frage (*quaeſtio*), die das enthält, was geleiſtet werden ſoll;

b) die Reſolution oder Auflöſung (*ſolutio*), die die Art und Weiſe enthält, wie das zu Leiſtende könne ausgeführt werden; und

c) die Demonſtration oder der Beweis (*demonſtratio*), daſs, wenn ich ſo werde verfahren haben, das Geforderte geſchehen werde. Beiſpiele hierzu findet man im Art. Aufgabe (L. 175.).

Theoretiſche Urtheile hingegen, die eines Beweiſes fahig und bedürftig ſind, heiſsen Theoreme, ſ. Satz, 16. Urtheile endlich, die unmittelbare Folgen aus einem der vorhergehenden Sätze ſind, heiſsen Corollarien (L. 175.). Siehe übrigens den Artikel Satz.

23. Vernünftelndes Urtheil, ſ. Vernunfturtheil.

24. Vernunfturtheil, ſ. Vernunftur theil.

25. Verſtandesurtheil, ſ. Verſtandes urtheil.

26. Vorläufiges Urtheil, ſ. Meinen.

27. Wahrnehmungsurtheil, ſ. Wahrnehmungsurtheil.

Urtheilskraft,

iudicium, jugement. Die Urtheilskraft iſt das zweite von den drei obern oder intellectuellen Erkenntniſsvermögen (Verſtand, Urtheilskraft und Vernunft), nehmlich das Vermögen der Urtheile, eine von den drei Functionen der Gemüthskraft, die man unter der weitläuftigen Benennung des Verſtandes (*intellectus*) verſteht, welche Verſtand im engern Sinn des Wortes, oder das Vermögen der Begriffe (Regeln), die Urtheilskraft und die Vernunft begreift (C. 169. A. 116.). Die Urtheilskraft iſt eigentlich das Vermögen, unter Regeln zu ſubſumiren. Subſumiren aber heiſst unterſcheiden, ob etwas (das Beſondere) unter einer gegebenen Regel (dem Allgemeinen) (*caſus datae legis*) ſtehe, oder nicht. Der Officier z. B., dem für das ihm aufgetragene Geſchäft nur die allgemeine Regel vorgeſchrieben und nun überlaſſen wird, was in vorkommendem Falle zu thun ſey, bedarf Urtheilskraft. (A 118.). Die allgemeine Logik enthält gar keine Vorſchriften für die Urtheilskraft, wie man nehmlich unterſcheiden ſoll, ob etwas unter einer gegebenen Regel ſtehe oder nicht, und es iſt leicht einzuſehen, daſs ſie auch keine enthalten kann. Denn da ſie von allem Inhalt der Erkenntniſs abſtrahirt, ſo bleibt ihr nichts übrig, als die bloſse

Form der Erkenntniſs in Begriffen, Urtheilen und Schlüſſen analytiſch auseinander zu ſetzen. Dadurch bringt ſie nun formale Regeln alles Verſtandesgebrauchs zu Stande, und dies iſt ihr alleiniges Geſchäft. Wollte ſie nun allgemein zeigen, wie man unter dieſe Regeln ſubſumiren, d. i. unterſcheiden ſollte, ob etwas der Fall der Regel ſei oder nicht: ſo könnte dieſes nicht anders, als wieder durch eine formale Regel geſchehen. Dieſe aber erfordert eben darum, weil ſie eine Regel iſt, aufs neue eine Unterweiſung der Urtheilskraft, welches ins Unendliche ſo fortgehen würde. Und ſo zeigt ſich, daſs zwar der Verſtand (das Vermögen der Regeln) einer Belehrung und Ausrichtung durch Regeln fähig, Urtheilskraft aber, d. i. das Vermögen der Unterſcheidung, ob etwas ein Fall der Regel ſei oder nicht (A 119), oder, das Beſondere, ſofern es ein Fall der Regel iſt, aufzufinden (A. 120. 123.), nur geübt werden will (A. 117.). Daher iſt auch die Urtheilskraft das Specifiſche des ſogenannten Mutterwitzes, deſſen Mangel keine Schule erſetzen kann, deren Wachsthum Reife und derjenige Verſtand heiſst, der nicht vor den Jahren kommt. Er kann nur auf eigene lange Erfahrung gegründet ſeyn, darum ſuchte ihn die franzöſiſche Republik bei dem Hauſe der ſogenannten Aelteſten (A. 119. f.). Die Urtheilskraft fragt: worauf kommts an? Dies treffend zu beantworten, iſt nicht immer leicht. Eine Schule kann einem eingeſchränkten Verſtande Regeln vollauf, von fremder Einſicht entlehnt, darreichen und gleichſam einpfropfen. Das Vermögen aber, ſich ihrer richtig zu bedienen, muſs dem Lehrling ſelbſt angehören. Denn keine Regel, die man ihm in dieſer Abſicht vorſchreiben möchte, iſt in Ermangelung einer ſolchen Naturgabe vor Miſsbrauch ſicher. Der Mangel an Urtheilskraft iſt eigentlich das, was man Dummheit (*Stupiditas*) (A. 127.) nennt, und einem ſolchen Gebrechen iſt gar nicht abzuhelfen. Einem ſtumpfen oder ein-

geſchränkten Kopfe (*obtusum caput*) fehlt es an nichts, als am gehörigen Grade des Verſtandes und eigenen Begriffen deſſelben. Er iſt aber dennoch durch Erlernung ſehr wohl, ſogar bis zur Gelehrſamkeit, auszurüſten. Aber gemeiniglich pflegt es ihm alsdann auch an der Urtheilskraft (der *secunda Petri*) zu fehlen. Darum trifft man öfters ſehr gelehrte Männer an, die, im Gebrauche ihrer Wiſſenſchaft, jenen nie zu beſſernden Mangel häufig blicken laſſen. Darum iſt Unwiſſenheit nicht Dummheit; wie eine gewiſſe Dame auf die Frage eines Akademikers: freſſen die Pferde auch des Nachts? erwiederte: Wie kann doch ein ſo gelehrter Mann ſo dumm ſeyn. Einfältig iſt der, welcher nicht viel durch ſeinen Verſtand auffaſſen kann; aber er iſt darum nicht dumm, wenn er es nicht verkehrt auffaſst. In Anſehung des Umfangs ſeiner Begriffe ſehr beſchränkt (bornirt) zu ſeyn, macht die Dummheit noch nicht aus, ſondern es kommt auf die Beſchaffenheit derſelben an (A. 128. f.). Ein Arzt kann daher viel ſchöne pathologiſche Regeln im Kopfe haben, ſo daſs er Lehrer darin werden könnte, und wird dennoch in der Anwendung derſelben verſtoſsen. Ein Richter, oder ein Staatskundiger, kann viel juriſtiſche und politiſche Regeln wiſſen, und ſie dennoch auf vorkommende Fälle nicht anzuwenden verſtehen. Ein Advocat, der mit vielen Gründen angezogen kömmt, die ſeine Behauptung bewähren ſollen, tappt eigentlich nur herum, erſchwert dem Richter, dem es nicht beſſer geht, ſehr ſeine Sentenz (A. 165.). Warum? Weil es ihnen an natürlicher Urtheilskraft (obgleich vielleicht nicht am Verſtande) fehlt, und es ihnen daher ſchwer wird, die einzige genau angemeſſene Auflöſung der ihnen vorkommenden Aufgaben zu treffen. Sie können zwar das Allgemeine *in abſtracto* einſehen (wozu Verſtand gehört), aber ſie können nicht unterſcheiden, ob ein Fall *in concreto* darunter gehöre (wozu Urtheilskraft gehört); denn

hierzu giebt es ein Talent der Auswahl des in einem gewiſſen Falle gerade Zutreffenden (*iudicium diſcretivum*), welches ſehr erwünſcht, aber auch ſehr ſelten iſt. Oder ſie haben zwar Urtheilskraft, aber ſie ſind nicht genug durch Beiſpiele und wirkliche Geſchäfte zu dieſem Urtheile abgerichtet worden. Dieſes iſt auch der einige und groſse Nutzen der Beiſpiele, daſs ſie die Urtheilskraft ſchärfen. Denn was die Richtigkeit und Präciſion (beſtimmte Genauigkeit) der Verſtandeseinſicht betrifft, ſo thun Beiſpiele derſelben vielmehr gemeiniglich einigen Abbruch, weil ſie nur ſelten die Bedingung der Regel adäquat (ganz angemeſſen) erfüllen (als *caſus in terminis*). Aber überdem ſchwächen Beiſpiele oftmals diejenige Anſtrengung des Verſtandes, Regeln im Allgemeinen einzuſehen, und unabhängig von den beſondern Umſtänden der Erfahrung. Sie gewöhnen daher leicht dazu, die Regeln zuletzt mehr wie Formeln, denn als Grundſätze, zu gebrauchen. So ſind Beiſpiele der Gängelwagen der Urtheilskraft, den derjenige niemals entbehren kann, dem es an Urtheilskraft mangelt (C. 171. ff. M. I, 188.). Wer Urtheilskraft in Geſchäften zeigt, iſt geſcheut (A. 138.).

2. Die transſcendentale Logik kann hingegen die Urtheilskraft im Gebrauche des reinen Verſtandes durch beſtimmte Regeln berichtigen und ſichern, ſ. Logik, 9. Und eben um die Fehltritte der Urtheilskraft (*lapſus iudicii*) im Gebrauche der wenigen reinen Verſtandesbegriffe, die wir haben, zu verhüten, dazu (obgleich der Nutzen alsdann nur negativ iſt, nehmlich Irrthümer abzuhalten) wird Philoſophie mit ihrer ganzen Scharfſinnigkeit und Prüfungskraft aufgeboten. Die Transſcendental-Philoſophie hat alſo das Eigenthümliche, daſs ſie das Subſumiren lehren kann. Sie kann nehmlich auſser der Regel (oder viel-

mehr der allgemeinen Bedingung zu Regeln), die in dem reinen Begriffe des Verſtandes gegeben wird, zugleich *a priori* den Fall anzeigen, worauf ſie angewandt werden ſoll. Sie hat in dieſem Stücke einen Vorzug vor allen belehrenden Wiſſenſchaften, auſser der Mathematik (die nehmlich die Anwendung ihrer Theoreme durch Auflöſung ihrer Probleme zeigt, und auch die dadurch gegebenen Gegenſtände beſchrankt). Dieſer Vorzug liegt darin, daſs ſie von Begriffen handelt, die ſich auf ihre Gegenſtände *a priori* beziehen ſollen, mithin kann ihre objective Gültigkeit nicht *a poſteriori* dargethan werden, folglich muſs ſie *a priori* nachgewieſen werden. Denn wollte man die Gültigkeit der Kategorien *a poſteriori* darthun, ſo würde das ihre Würde, daſs ſie ſich *a priori* auf Gegenſtände beziehen, ganz unberührt laſſen; folglich muſs die Transſcendental-Philoſophie zugleich die Bedingungen, unter welchen Gegenſtände in Uebereinſtimmung mit jenen Begriffen gegeben werden können, in allgemeinen, aber hinreichenden Kennzeichen darlegen. Wäre das nicht möglich, ſo fehlte es der Transſcendental-Philoſophie an dem, was die Probleme in der Mathematik leiſten, an Gegenſtänden; die Kategorien wären folglich dann ohne Inhalt, mithin bloſse logiſche Formen, und nicht reine Verſtandesbegriffe (C. 174. f. M. I, 190.).

3. K. hat daher in der Critik der reinen Vernunft eine transſcendentale Doctrin der Urtheilskraft aufgeſtellt (C. 169 — 349.), welche zwei Hauptſtücke enthält:

a) das erſte handelt von der ſinnlichen Bedingung (dem Schema), unter welcher reine Verſtandesbegriffe allein gebraucht werden können, ſ. Schema 5. und Schematiſiren;

b) das zweite aber von den aus reinen

Verſtandesbegriffen unter dieſen Bedingungen *a priori* herfliefsenden ſynthetiſchen Urtheilen, die allen übrigen Erkenntniſſen *a priori* zum Grunde liegen, und ohne welche, ſo wie ohne Schemate keine Erfahrungsbegriffe, gar kein Erfahrungsurtheil möglich wäre, ſ. Erfahrungsurtheil 11. C. u. 12. ff. (C. 175. M. I. 191.).

4. Die Critik der reinen ſpeculativen Vernunft ſchlieſst aber übrigens die Urtheilskraft von ihren Unterſuchungen über die Möglichkeit und Grenzen unſrer Erkenntniſs aus, weil (ob ſie zwar auch, wie wir eben geſehen haben, ebenfalls ein zum theoretiſchen Erkenntniſs gehöriges Vermögen iſt, und inſofern theoretiſche Urtheilskraft heiſst, indem wir doch dabei urtheilen müſſen) aus ihr keine Principien der Reflexion entſpringen, die für unſere Erkenntniſs geſetzgebend wären (U. III.) Aber K. hat eine eigene Critik der Urtheilskraft geſchrieben (Berlin und Liebau, 1790. 8. und ſehr verbeſſert 2. Aufl. Berlin 1793. 8.). In dieſer unterſucht er, ob das Vermögen der Urtheilskraft, das in der Ordnung unſerer obern oder intellectuellen Erkenntniſsvermögen zwiſchen dem Verſtande (der den Grund zu allem theoretiſchen Erkenntniſs *a priori* enthält) und der Vernunft (die den Grund zu allen ſinnlich - unbedingten praktiſchen Vorſchriften *a priori* enthält) ein Mittelglied oder den Verband zwiſchen beiden (A. 120.) ausmacht, nicht auch für ſich, wie nach der Analogie ſchon zu vermuthen iſt, wenigſtens ſubjective Principien *a priori* habe, die nehmlich aus dieſem Vermögen entſpringen und in ihm ihren Boden haben (M. II, 410). Er unterſucht in dieſer Critik ferner, ob dieſe Principien *a priori* der Urtheilskraft conſtitutiv oder bloſs regulativ ſind (und alſo kein eigenes Gebiet beweiſen, welches allein Verſtand und Vernunft haben), und ob die Urtheilskraft nicht etwa mit

einer andern Ordnung unſrer Vorſtellungskräfte in Verbindung zu bringen ſey, nehmlich dem Gefühl der Luſt oder Unluſt die Regel *a priori* gebe (M. II. 409. B. II. 552). Das Gefühl der Luſt und Unluſt iſt nehmlich in der Ordnung unſerer Seelenvermögen das Mittelglied zwiſchen dem Erkenntniſsvermögen und dem Begehrungsvermögen, und ſo wie nun der Verſtand dem Erkenntniſsvermögen, die Vernunft aber dem Begehrungsvermögen *a priori* Geſetze vorſchreibt, ſo thut dieſes auch die Urtheilskraft dem Gefühl der Luſt und Unluſt, ſ. Urtheil, äſthetiſches, und macht eben ſowohl den Uebergang vom Gebiete der Naturbegriffe zu dem des Freiheitsbegriffs, als im logiſchen Gebrauche vom Verſtande zur Vernunft (M. II, 411,), ſ. 13. Die Critik der Urtheilskraft beſchäftigt ſich nun mit dieſen Principien *a priori*, die aus der Urtheilskraft entſpringen, und welche dem Gefühl der Luſt und Unluſt die Regel geben (U. V. f. M. II. 386.), ſ. Familie der Erkenntniſsvermögen 6. und Seelenvermögen.

5. Eine Critik der reinen Vernunft überhaupt, d. i. unſers Vermögens nach Principien *a priori* zu urtheilen, würde ohne eine ſolche Critik der Urtheilskraft unvollſtändig ſeyn. Daher muſste dieſe Critik unſers urtheilenden Vermögens, welches für ſich als eins der Erkenntniſsvermögen ebenfalls auf Principien *a priori* Anſpruch macht, als ein beſonderer Theil der Critik der Erkenntniſsvermögen abgehandelt werden. Darum machen aber doch die Principien der Urtheilskraft kein beſonderes Syſtem derſelben aus, ſondern können in einem Syſtem der reinen Philoſophie im Nothfalle dem Syſtem der theoretiſchen, oder auch dem der praktiſchen Philoſophie angeſchloſſen werden, ſ. Metaphyſik, 5. (U. VI. M. II. 357.).

6. Man kann aber aus der Natur der Urtheilskraft (deren richtiger Gebrauch ſo nothwendig und allgemein erforderlich iſt, daſs daher unter dem Namen des geſunden Verſtandes kein anderes als eben dieſes Vermögen gemeint wird) leicht abnehmen, daſs es mit groſsen Schwierigkeiten begleitet ſeyn müſſe, ein eigenthümliches, nicht aus Begriffen abgeleitetes (denn ſonſt wäre es ein Princip des Verſtandes und nicht der Urtheilskraft) Princip derſelben auszufinden (denn irgend eins muſs ſie *a priori* in ſich enthalten, weil ſie ſonſt nicht, als ein beſonderes Erkenntniſsvermögen, ſelbſt der gemeinſten Critik ausgeſetzt ſeyn würde). In der Critik der reinen ſpeculativen Vernunft wird die Urtheilskraft nur als ein Vermögen betrachtet, welches die Begriffe *a priori* des Verſtandes anzuwenden (etwas unter dieſe Begriffe zu ſubſumiren) möglich macht; in der Critik der Urtheilskraft aber wird ſie als ein Vermögen betrachtet, aus dem ſelbſt ſolche Principien, wie jene Begriffe *a priori* aus dem Verſtande, entſpringen. Sie ſoll alſo ſelbſt einen Begriff (eine Vorſtellung eigener Art, der nur hier analogiſch mit den Begriffen des Verſtandes Begriff genannt wird, alſo einen Begriff der Urtheilskraft) angeben, durch den eigentlich kein Ding erkannt wird (wozu die Begriffe des Verſtandes allein dienen), ſondern der nur der Urtheilskraft ſelbſt zur Regel dient. Doch kann dieſer Begriff ihr auch wieder nicht zu einer objectiven (d. i. auf Erkenntniſs abzweckenden) Regel dienen. Denn dazu würde, wie ſchon geſagt worden iſt, wiederum eine andere Urtheilskraft erforderlich ſeyn, um unterſcheiden zu können, ob es der Fall der Regel ſey oder nicht (U. VII, M. II. 388.)

7. Dieſe Verlegenheit wegen eines Princips (es ſey nun ein ſubjectives oder objectives) findet

hauptsächlich in denjenigen Beurtheilungen, die man ästhetisch nennt, die das Schöne und Erhabene (der Natur oder der Kunst) betreffen. Und gleichwohl ist die critische Untersuchung eines Princips der Urtheilskraft in denselben das wichtigste Stück einer Critik dieses Vermögens; denn es giebt noch ein anderes, wovon sogleich auch geredet werden soll. Ob nehmlich gleich jene Beurtheilungen für sich allein zur Erkenntnifs der Dinge gar nichts beitragen, so gehören sie doch dem Erkenntnifsvermögen allein an, und beweisen eine unmittelbare Beziehung dieses Vermögens auf das Gefühl der Lust oder Unlust nach irgend einem Princip *a priori*. Diese Principien sind im geringsten nicht mit denen vermengt, die Bestimmungsgründe des Begehrungsvermögens seyn können. Denn dieses letztere Vermögen hat seine Principien wieder in Begriffen und Empfindungen von ganz andrer Art, nehmlich solchen, die weder dem Verstande noch der Urtheilskraft angehören, in Ideen der Vernunft oder Vernunftbegriffen. Was aber die logische (nicht-ästhetische) Beurtheilung der Natur anbelangt, da kann und mufs ein solches Princip *a priori* der Urtheilskraft zwar zum Erkenntnifs der Weltwesen angewandt werden, aber es hat keine Beziehung auf das Gefühl der Lust und Unlust (ist nicht ästhetisch). Denn die Erfahrung stellt eine solche Gesetzmäfsigkeit an den Dingen der Natur auf, welche zu verstehen und zu erklären der allgemeine Verstandesbegriff vom Sinnlichen nicht mehr zulangt. Das kann nun die Urtheilskraft aus sich selbst, also ein transscendentales Princip der Beziehung des Naturdinges in der Reflexion auf das unerkennbare Uebersinnliche nehmen, mufs es aber auch nur in Absicht auf sich selbst zum Erkenntnifs der Natur brauchen, dies ist das Princip der Naturzwecke. Hiermit eröffnet

nun aber die Urtheilskraft zugleich Ausſichten, die für die praktiſche Vernunft vortheilhaft ſind. Allein nur die Beziehung der Gegenſtände auf das Gefühl der Luſt und Unluſt macht das Räthſelhafte in dem Princip der Urtheilskraft aus, welches eine beſondere Abtheilung für dieſes Vermögen in der Critik der Erkenntniſsvermögen nothwendig macht, weil die Urtheilskraft für jene Beziehung allein ein Princip enthält, welches ſie völlig *a priori* ihrer Reflexion über die Natur zum Grunde legt (U. L.); da hingegen die logiſche Beurtheilung nach Begriffen (aus welchen niemals eine unmittelbare Folgerung auf das Gefühl der Luſt und Unluſt gezogen werden kann) allenfalls dem theoretiſchen Theil der Philoſophie hätte angehängt werden können (U. VII, ff. M. II. 389.). Die Critik der Urtheilskraft enthält alſo die Unterſuchung des Geſchmacksvermögens in transſcendentaler Abſicht, oder der äſthetiſchen (U. 1 — 264), und die des Beurtheilungsvermögens nach Zwecken oder der teleologiſchen Urtheilskraft (U. 265 — 481, M. II, 390). Unter der erſtern wird das Vermögen, die formale Zweckmäſsigkeit (ſonſt auch ſubjective genannt) durch das Gefühl der Luſt oder Unluſt zu beurtheilen, unter der zweiten, das Vermögen, die reale Zweckmäſsigkeit (objective) der Natur durch Verſtand und Vernunft zu beurtheilen, verſtanden (U. L. M. II. 437.), ſ. Geſchmack und Dunkelheit in der Auflöſung des äſthetiſchen Problems.

8. Mit der Critik der Urtheilskraft hat K. ſein ganzes critiſches Geſchäft, nehmlich die Unterſuchung der Erkenntniſsvermögen geendigt. Er wollte nun das Doctrinale liefern, und hat dieſes auch mit dem Doctrinalen der Critik der praktiſchen Vernunft gethan. (Metaphy-

ſiſche Anfangsgründe der Rechtslehre, Königsberg, 1797. 8. Lat. Ueb.: *Elementa metaphyſica iuris doctrinae, auctore I. Kantio. Latine vertit G. L. Koenig, Collabor. Gymnas. Oldenb. Amſtelaedami*, 1799. 8. Auszug: Marginalien und Regiſter zu Kants metaphyſiſchen Anfangsgr. der Rechtslehre, von G. S. A. Mellin, Jena und Leipzig, 1800. 8. und Metaphyſiſche Anfangsgr. der Tugendlehre, Königsberg, 1797, 8. Auszug: Marginalien und Regiſter zu Kants metaph. Anfangsgr. der Tugendlehre. Jena und Leipzig, 1801. 8.) Von dem Doctrinalen zur Critik der reinen ſpeculativen Vernunft aber fehlt noch das Syſtem der Transſcendentalphiloſophie; aber metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft hat K. (Riga, 1786.) geliefert, welche mit der nachfolgenden Transſcendentalphiloſophie die Metaphyſik der Natur in weiterer Bedeutung ausmachen würden. Die Critik der Urtheilskraft aber giebt kein Doctrinales. In Anſehung der Urtheilskraft nehmlich dient die Critik ſtatt der Theorie, denn es giebt für ſie keine Analyſis oder logiſche Entwickelung von Begriffen. S. übrigens Encyclopädie, 8. ff. (U. X. M. II, 391.).

9. Die Critik der Erkenntniſsvermögen überhaupt iſt nehmlich keine Doctrin, ſondern hat nur zu unterſuchen, ob und wie eine Doctrin durch ſie möglich ſey, ſie hat alſo eigentlich kein Gebiet in Anſehung der Gegenſtände (U. XX. M. II, 408.), ſ. Critik der reinen Vernunft, 2. Die Philoſophie kann alſo eigentlich nur in zwei Haupttheile, die theoretiſche und praktiſche eingetheilt werden, ſ. Philoſophie 4. Alles, was von den eigenen Principien der Urtheilskraft zu ſagen iſt, muſs daher zum theoretiſchen Theil der Philoſophie, d. i. zum Vernunfterkenntniſs nach Begriffen gezählt werden. Die Critik der reinen Vernunft hingegen iſt das

Bemühen, dies alles vor der Unternehmung eines olchen Syſtems der Philoſophie, zum Behuf der Möglichkeit deſſelben, auszumachen. Dieſe Critik beſteht demnach aus drei Theilen. Dieſe ſind die Critik des reinen Verſtandes oder der reinen ſpeculativen Vernunft, die Critik der reinen Urtheilskraft und die Critik der reinen praktiſchen Vernunft (U. XXV. M. II, 412.).

10. Wenn die Urtheilskraft ſubſumiren ſoll, ſo iſt entweder die Regel (das Allgemeine, das Princip, das Geſetz) gegeben, unter welche die Urtheilskraft das Beſondere ſubſumirt; dann iſt die Urtheilskraft beſtimmend; oder aber es iſt das Beſondere gegeben, wozu die Urtheilskraft das Allgemeine oder die Regel finden ſoll, dann iſt die Urtheilskraft reflectirend (U. XXV, f.), ſ. Schluſs, 7. Die beſtimmende Urtheilskraft unter allgemeinen transſcendentalen Geſetzen, die der Verſtand giebt, iſt nun ſubſumirend, ſ. Regel, 3, dd. Das Geſetz iſt ihr *a priori*, im Begriffe einer Natur überhaupt, d. i. im Verſtande vorgezeichnet, und ſie hat alſo nicht nöthig, für ſich ſelbſt zum Subſumiren auf ein Geſetz (Princip der Reflexion) zu denken, ſondern ſie ſchematiſirt die Verſtandes-Begriffe *a priori*, und wendet dieſe Schemate auf jede empiriſche Syntheſis an, ohne welche gar kein Erfahrungsurtheil möglich wäre. Die Urtheilskraft iſt hier in ihrer Reflexion zugleich beſtimmend, und der transſcendentale Schematismus derſelben dient ihr zugleich zur Regel, unter der gegebene empiriſche Anſchauungen ſubſumirt werden (B. II. 555. f.). Allein es ſind ſo mannigfaltige Formen der Natur, die durch jene Geſetze unbeſtimmt gelaſſen werden. Denn jene Geſetze, welche der reine Verſtand *a priori* giebt, gehen nur auf die Möglichkeit einer Natur (als Gegenſtandes der

Sinne) überhaupt. Da es nun an jenen beſondern Naturformen gleichſam ſo viele Modificationen der allgemeinen transſcendentalen Naturbegriffe (unter denen überhaupt ein Erfahrungsbegriff ohne beſondere empiriſche Beſtimmung allererſt möglich iſt) giebt, ſo müſſen doch für dieſe Modificationen auch Geſetze ſeyn. Dieſe Geſetze mögen, als empiriſche, nach unſerer Verſtandeseinſicht zufällig ſeyn. Allein, wenn ſie Geſetze heiſsen ſollen (wie es auch der Begriff einer Natur erfordert), ſo müſſen ſie doch aus einem Princip der Einheit des Mannigfaltigen als nothwendig angeſehen werden. Die reflectirende Urtheilskraft, die von dem Beſondern in der Natur zum Allgemeinen aufzuſteigen die Obliegenheit hat, bedarf alſo eines Princips. Dieſes Princip kann ſie nicht von der Erfahrung entlehnen, weil es eben die Einheit aller empiriſchen Principien unter gleichfalls empiriſchen, aber höhern Principien, und alſo die Möglichkeit der ſyſtematiſchen Unterordnung derſelben unter einander begründen ſoll. Ein ſolches transſcendentales Princip kann alſo die reflectirende Urtheilskraft ſich nur ſelbſt als Geſetz geben, nicht anderwärts hernehmen (weil ſie ſonſt beſtimmende Urtheilskraft ſeyn würde), noch auch der Natur vorſchreiben. Denn was das letztere betrifft, ſo richtet ſich die Reflexion über die Geſetze der Natur nach der Natur, und nicht die Natur ſich nach den Bedingungen, nach welchen wir einen in Anſehung derſelben ganz zufälligen Begriff von ihr zu erwerben trachten (U. XXVI. M. II. 414.).

II. Nur kann dieſes Princip kein anderes ſeyn, als: daſs die beſondern empiriſchen Geſetze in Anſehung des Unbeſtimmten in ihnen nach einer ſolchen Einheit betrachtet werden müſſen, als ob ein Ver-

ſtand ſie zum Behuf unſrer Erkenntniſsvermögen gegeben hätte. Die allgemeinen Naturgeſetze haben nehmlich ihren Grund in unſerm Verſtande, der ſie der Natur (ob zwar nur nach dem allgemeinen Begriffe von ihr als Natur) vorſchreibt. Daher müſſen wir dasjenige, was durch dieſe Geſetze nicht beſtimmt iſt, ſo betrachten, als hätte es ein andrer Verſtand beſtimmt, doch ſo, daſs es dem unſrigen immer noch möglich bleibe, weil es doch ein Verſtand beſtimmt hat, das daraus entſtehende Syſtem der Erfahrung nach beſondern Naturgeſetzen zu erkennen. Nicht, als wenn auf dieſe Art wirklich ein ſolcher Verſtand angenommen werden müſste (denn es iſt nur die reflectirende Urtheilskraft, der dieſe Idee zum Princip dient, zum Reflectiren, nicht zum Beſtimmen); ſondern die reflectirende Urtheilskraft giebt ſich nur ſelbſt das Geſetz, nach dieſem Princip zu verfahren, aber nicht der Natur, daſs etwa dieſelbe wirklich das Werk eines ſolchen Verſtandes ſei (U. XXVII, f. M. II. 415.), d. h. es iſt nur ein regulatives, kein conſtitutives Princip des Erkenntniſsvermögens (U. LVII.). Das Princip der Urtheilskraft in Anſehung der Form der Dinge der Natur unter empiriſchen Geſetzen überhaupt iſt alſo die Zweckmäſsigkeit der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit, d. i. die Natur wird durch dieſen Begriff der Urtheilskraft ſo vorgeſtellt, als ob ein Verſtand (wenn gleich nicht der unſrige) den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empiriſchen Geſetze enthalte, ſ. Zweck und Zweckmäſsigkeit; ohne in Abrede zu ziehen, daſs nicht ein anderer (höherer) Verſtand, als der menſchliche, auch im Mechanismus der Natur (d. i. einer Cauſalverbindung, zu der nicht ausſchlieſsungsweiſe ein Verſtand angenommen wird) den Grund der Möglichkeit ſolcher Producte der Natur antreffen könne (U. 345. f. M. II. 876.).

o entſpringt aus der reflectirenden Urtheilskraft ein ihr ganz eigenthümlicher Begriff *a priori*, nehmlich der der Zweckmäſsigkeit der Natur, der aber von dem der praktiſchen Zweckmäſsigkeit der Kunſt und Sitten ganz unterſchieden iſt (U. XXVIII.). Die Maximen der Urtheilskraft, die der Nachforſchung der Natur *a priori* zum Grunde gelegt werden, beweiſen hinreichend, daſs der Begriff einer Zweckmäſsigkeit der Natur zu den transſcendentalen Principien gehöre. Es iſt aber ein transſcendentales Princip der Urtheile und nicht der Dinge, der Grund ſo zu urtheilen muſs folglich in den Erkenntniſsquellen *a priori* aufgeſucht werden. Die beſtimmende transſcendentale Urtheilskraft hat nehmlich nichts weiter zu thun, als unter die ihr gegebenen transſcendentalen Verſtandesgeſetze, die auch die allgemeinen (reinen *a priori* gegebenen) Naturgeſetze ſind, zu ſubſumiren. Allein die reflectirende transſcendentale Urtheilskraft muſs es für ihren eigenen Gebrauch als Princip *a priori* annehmen, daſs das für die menſchliche Einſicht Zufällige in den beſondern noch zu entdeckenden (empiriſchen) Naturgeſetzen dennoch eine, für uns zwar nicht zu ergründende, aber doch denkbare, geſetzliche Einheit in der Verbindung ihres Mannigfaltigen zu einer an ſich möglichen Erfahrung, die folglich nur in einem Verſtande (der, weil es für uns zufällig iſt, nicht der unſrige iſt) liegen kann, enthalte. Dies iſt alſo ein ſubjectives Princip, oder eine Maxime der Urtheilskraft, nach welcher ſie in der Beurtheilung des Zufälligen in der Natur verfahren muſs (U. XXX, ff.). ſ. Geſchmacksurtheil, 9. ff. Dieſe Zuſammenſtimmung der Natur zu unſerm Erkenntniſsvermögen wird von der Urtheilskraft, zum Behuf ihrer Reflexion über dieſelbe, nach ihren

empiriſchen Geſetzen, *a priori* vorausgeſetzt; indem ſie der Verſtand zugleich objectiv als zufällig anerkennt, und bloſs die Urtheilskraft ſie der Natur als transſcendentale Zweckmäſsigkeit (in Beziehung auf das Erkenntniſsvermögen, des Subjects) beilegt. Die Urtheilskraft hat alſo auch ein Princip *a priori* für die Möglichkeit der Natur, aber nur in ſubjectiver Rückſicht, in ſich, ſ. Heautonomie der Urtheilskraft. Dies iſt nehmlich nicht ein Princip der beſtimmenden, ſondern bloſs der reflectirenden Urtheilskraft; der Verſtand kann der Natur über das Zufällige oder Empiriſche in derſelben kein Geſetz vorſchreiben, daher muſs unſre Urtheilskraft, nach der beſondern Beſchaffenheit derſelben, ſo verfahren, als habe dies Zufallige auch den Zweck, unter Einheit der Principien zu ſtehen (folglich es als das Werk eines andern möglichen Verſtandes, als des menſchlichen, zu betrachten, der es für unſern Verſtand zweckmäſsig eingerichtet habe). Daher muſs auch jede Erfahrung einer ſolchen Zweckmäſsigkeit, d. i. jede Entdeckung der Vereinbarung zweier oder mehrerer empiriſchen Geſetze unter einem ſie beide befaſſenden Princip für Jedermann mit dem Gefühl einer ſehr merklichen Luſt verbunden ſeyn (U. XXXVI. ff.). Dagegen würde uns eine Vorſtellung der Natur durchaus miſsfallen, welche alle Vereinigung ihrer beſondern Geſetze unter allgemeine empiriſche für unſern Verſtand unmöglich machte. Dieſe Vorausſetzung der Urtheilskraft iſt gleichwohl darüber ganz unbeſtimmt, wie weit jene idealiſche Zweckmäſsigkeit der Natur für unſer Erkenntniſsvermögen ausgedehnt werden ſoll; denn es iſt ein Geheiſs unſrer Urtheilskraft, nach dem Princip der Angemeſſenheit der Natur zu unſerm Erkenntniſsvermögen zu verfahren, ſo weit es reicht, ohne (weil es keine beſtimmende Urtheilskraft iſt, die uns

dieſe Regel giebt) über die Grenzen hierin etwas auszumachen (XLI, f.) S. übrigens Urtheil, äſthetiſches, und Zweckmäſsigkeit.

12. Der transſcendentale Grundſatz: ſich eine Zweckmäſsigkeit der Natur in ſubjectiver Beziehung auf unſer Erkenntniſsvermögen an der Form eines Dinges als ein Princip der Beurtheilung derſelben vorzuſtellen, läſst den Fall der Anwendung deſſelben ganz unbeſtimmt. Er ſagt nicht, wo und in welchen Fällen ich die Beurtheilung eines Products nach einem Princip der Zweckmäſsigkeit anzuſtellen habe. Er überläſst es der äſthetiſchen Urtheilskraft, im Geſchmacke die Angemeſſenheit eines Dinges (ſeiner Form) zu unſeren Erkenntniſsvermögen (ſofern die Urtheilskraft nicht durch Uebereinſtimmung mit Begriffen, ſondern durch das Gefühl entſcheidet) auszumachen. Dagegen giebt die teleologiſch gebrauchte Urtheilskraft beſtimmt die Bedingungen an, unter denen etwas (z. B. ein organiſirter Cörper) nach der Idée eines Zwecks der Natur zu beurtheilen ſei. Sie kann aber aus dem Begriffe der Natur, als eines Gegenſtandes der Erfahrung, keinen Grundſatz für die Befugniſs anführen, der Natur eine Beziehung auf Zwecke *a priori* beizulegen. Der Grund davon iſt, daſs zur Möglichkeit der empiriſchen Erkenntniſs einer objectiven Zweckmäſsigkeit an einem gewiſſen Gegenſtande viele beſondere Erfahrungen angeſtellt und unter der Einheit ihres Princips betrachtet werden müſſen. Die äſthetiſche Urtheilskraft iſt alſo ein beſonderes Vermögen, Dinge nach einer Regel zu beurtheilen, aber nicht nach Begriffen. Die teleologiſche Urtheilskraft iſt kein beſonderes Vermögen, ſondern nur die reflectirende Urtheilskraft überhaupt, ſofern ſie nach Begriffen verfährt. Obwohl dieſe alſo als teleologiſch in Anſehung gewiſſer Gegenſtände der Natur nach beſon-

deren Principien (nehmlich reflectirend) urtheilt, ſo geſchieht es doch eben ſo, wie überall im theoretiſchen Erkenntniſſe, nehmlich nach Begriffen. Sie gehört alſo, obwohl ſie nicht beſtimmend iſt, dennoch ihrer Anwendung nach zum theoretiſchen Theile der Philoſophie. Sie macht aber doch darum einen beſondern Theil der Critik nöthig, weil ſie beſondere Principien hat, und nicht, wie es in einer Doctrin ſeyn muſs, beſtimmend iſt. Die äſthetiſche Urtheilskraft hingegen trägt zur Erkenntniſs ihrer Gegenſtände nichts bei, und muſs alſo nur zur Critik des urtheilenden Subjects und der Erkenntniſsvermögen deſſelben gezählt werden. Doch geht dieſes wiederum nur deswegen an, weil dieſe Erkenntniſsvermögen auch hierin der Principien *a priori* fähig ſind. Eine ſolche Critik iſt die Propädeutik (Vorübung) aller Philoſophie, und erſtreckt ſich über alle Principien *a priori*, von welchem Gebrauche (dem theoretiſchen oder praktiſchen) dieſe übrigens auch ſeyn mögen (U. LI. ff. M. II, 439.).

13. Die Urtheilskraft giebt den vermittelnden Begriff zwiſchen den Naturbegriffen und dem Freiheitsbegriffe, der den Uebergang von der reinen theoretiſchen Vernunft zu der reinen praktiſchen macht, ſ. Verknüpfung. Der Verſtand zeigt auf ein überſinnliches Subſtrat der Erſcheinungen hin, läſst aber daſſelbe gänzlich unbeſtimmt; die Urtheilskraft verſchafft durch ihr Princip *a priori* (der Zweckmäſsigkeit der Natur) den Beurtheilung der Natur nach möglichen beſondern Geſetzen derſelben, dem überſinnlichen Subſtrat derſelben (in uns ſowohl als auſser uns, durch Beilegung möglicher Zwecke) Beſtimmbarkeit durch das intellectuelle Vermögen; die Vernunft giebt endlich dieſem überſinnlichen Subſtrat durch ihr praktiſches

Geſetz *a priori* die Beſtimmung (legt ihm einen freien Willen bei, als nothwendige Bedingung der durch die Vernunft gegebenen Moralität). Und ſo macht die Urtheilskraft den Uebergang vom Gebiete des Naturbegriffs zu dem des Freiheitsbegriffs (U. LV. f. M. II, 441.). Die Urtheilskraft iſt alſo dasjenige Erkenntnifs-Vermögen, welches für das Gefühl der Luſt und Unluſt, eins der drei Gemüthsvermögen, ein conſtitutives Princip *a priori* enthält, nehmlich das der Zweckmäſsigkeit, nach welchem wir die Natur als ein Kunſtwerk betrachten, ſ. Seelenvermögen.

14. Aeſthetiſche Urtheilskraft, Geſchmack, ſ. 7. 12 u. Geſchmack.

15. Beſtimmende oder ſubſumirende Urtheilskraft, Urtheilskraft ſchlechtweg (*facultas determinandi*), ſ. 1. ff. 10. ff.; Schluſs, 7. Die beſtimmende Urtheilskraft iſt das Vermögen, einen zum Grunde liegenden Begriff durch eine gegebene Vorſtellung zu beſtimmen, ſ. Beſtimmung (B. II, 554.). Sie hat für ſich keine Principien, welche Begriffe von Objecten gründen, ſo wie etwa der Verſtand das Princip der Cauſalität hat und dadurch jede Veränderung eines Gegenſtandes nothwendig zur Wirkung irgend einer Urſache macht. Sie iſt keine Autonomie, d. i. ein Vermögen, das für Gegenſtände, es ſei nun der Erkenntniſs oder des Wollens, gleich dem Verſtande oder der praktiſchen Vernunft Geſetze gäbe. Sie ſubſumirt nur unter gegebene Geſetze, oder Begriffe, als Principien. Eben darum iſt ſie auch keiner Gefahr eigener Antinomie und keinem Widerſtreit von Principien ausgeſetzt. So iſt die tranſcendentale Urtheilskraft für ſich nicht nomothetiſch (geſetzgebend), obwohl ſie die Bedingungen unter Kategorien zu ſub-

ſumiren (die Schemate) enthält. Sie nennt nur dieſe Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung, unter welchen einem gegebenen Begriffe, der ein Geſetz des Verſtandes iſt, Realität (Anwendung) gegeben werden kann. Hierüber kann die transſcendentale Urtheilskraft niemals mit ſich ſelbſt in Uneinigkeit gerathen, wenigſtens nicht dieſen Principien nach (U. 311. M. II. 832.).

16. Empiriſche Urtheilskraft (*iudicium empiricum*, *jugement empirique*), die beſtimmende Urtheilskraft, inſofern ſie einzelne Erfahrungsgegenſtände unter die Verſtandesgrundſätze der Erfahrung ſubſumirt und dadurch Erfahrungsurtheile hervorbringt. So iſt z. B. das Urtheil: Eiſen iſt ein Metall, oder, Uranos iſt ein Planet, ein Urtheil der empiriſchen Urtheilskraft, denn die Urtheilskraft iſt hier beſtimmend, indem ſie unter einen Begriff (Regel): Planet oder Metall ſubſumirt, welcher ihr gegeben iſt; auch ſind Uranos und Eiſen Erfahrungsgegenſtände. Dieſe werden nun hier unter die Verſtandesgrundſätze der Erfahrung ſubſumirt; denn die angeführten Urtheile ſind z. B. bejahend, dieſe Bejahung ſubſumirt aber das Subject: Eiſen und Uranos zugleich unter den Begriff der Realität, denn ſie ſagen aus, daſs Eiſen und Uranos, ihren Realitäten nach (oder dem in der Empfindung gegebenen Realen nach) Metall und Planet ſind; d. i. daſs diejenigen Empfindungen, deren Inbegriff man, als Materie zu einem Gegenſtande in der Anſchauung verknüpft, Eiſen und Uranos nennè, zu der Sphäre der Begriffe: Metall und Planet gehören, weil nehmlich das Reale in der Empfindung jener Gegenſtände mit dem Realen in der Empfindung der Metalle und Planeten ſich in der Wahrnehmung indentiſch beweiſe. Dieſe Urtheile ſind alſo nichts anders, als eine auf

Wahrnehmung gegründete Subſumtion unter den Verſtandesgrundſatz oder die Anticipation der Empfindung: daſs Cörper nach gewiſſen Graden ihrer Intenſität in der Empfindung, z. B. ihres groſsen ſpecifiſchen Gewichts wegen als Metalle, oder des groſsen Raums, den ſie erfüllen, und der Art ihrer Ortsveränderung wegen als Planeten erkannt werden können. Dies alles iſt durch Wahrnehmung vermittelſt der Empfindung gegeben, bis auf die Nothwendigkeit der Intenſität jeder Empfindung, und daſs dieſe einen Grad haben müſſe, und man nach der Gröſse des Grades, der extenſiven Gröſse des Raumes, den das Reale in der Empfindung erfüllt, und der Ortsveränderungen ſolcher Cörper nach Geſetzen, die Cörper beſtimmen, in Arten eintheilen und benennen könne. Dies ſind Anticipationen der Wahrnehmungen, welche jene beiden empiriſchen Urtheile objectiv gültig machen, und das Vermögen, ſolche empiriſche Urtheile auf dieſe Art unter die nothwendigen Bedingungen der Erfahrungen zu ſubſumiren, und dadurch objectiv gültig, oder zu eigentlichen Erfahrungsurtheilen zu machen, heiſst die empiriſche Urtheilskraft.

17. Natürliche Urtheilskraft, geſunder Verſtand (*iudicium naturale*, *ratio ſana*), iſt die Anlage zu urtheilen, die der Menſch von Natur hat, ſ. 1. u. 6. u. Verſtand, geſunder.

18. Praktiſche Urtheilskraft (*iudicium practicum*), diejenige Urtheilskraft, wodurch dasjenige, was in einer praktiſchen Regel allgemein (*in abſtracto*) geſagt wird, auf eine Handlung *in concreto* angewandt wird (P 119.). Die Urtheilskraft der reinen praktiſchen Vernunft iſt eben den Schwierigkeiten unterworfen, als die der reinen theoretiſchen. Die erſten ſcheinen

aber noch gröſser zu ſeyn als die letztern und beruhen darauf, daſs ein Geſetz der Freiheit (als etwas Ueberſinnliches) auf Handlungen als Begebenheiten in der Sinnenwelt ſoll angewandt werden. Die Auflöſung dieſer Schwierigkeit für die praktiſche Urtheilskraft der reinen Vernunft findet man im Art. Typik (P. 120. f.). S. auch Geſchmack. 14. S. 912. Uebrigens iſt praktiſche Urtheilskraft der reinen Vernunft nicht einerlei mit reiner praktiſcher Urtheilskraft, ſ. 19.

19. Reflectirende Urtheilskraft, Beurtheilungskraft (*facultas diiudicandi*) (B. II. 554.), ſ. 10. f., Schluſs, 7. Die reflectirende Urtheilskraft iſt das Vermögen, über eine gegebene Vorſtellung, zum Behuf eines dadurch möglichen Begriffs, nach einem gewiſſen Princip zu reflectiren (B. II. 553. f.). Reflectiren oder überlegen aber iſt: gegebene Vorſtellungen entweder mit andern, oder mit ſeinem Erkenntniſsvermögen in Beziehung auf einen dadurch möglichen Begriff vergleichen und zuſammenhalten. Die reflectirende Urtheilskraft ſoll unter ein Geſetz ſubſumiren, welches noch nicht gegeben iſt. Es iſt alſo dieſes Geſetz in der That nur ein Princip für Gegenſtände, für die es uns objectiv gänzlich an einem Geſetze mangelt, oder an einem Begriffe vom Object, der zum Princip für vorkommende Fälle hinreichend wäre. Da nun kein Gebrauch der Erkenntniſsvermögen ohne Principien verſtattet werden darf, ſo bedarf das Reflectiren (welches ſelbſt bei Thieren, obzwar nur inſtinctmäſsig, nehmlich nicht in Beziehung auf einen dadurch zu erlangenden Begriff, ſondern eine etwa dadurch zu beſtimmende Neigung vorgeht,) für uns eben ſowohl eines Princips, als das Beſtimmen. Der zum Grunde gelegte Begriff vom Gegenſtande ſchreibt dann der Urtheilskraft die

Regel vor und vertritt alſo die Stelle des Princips (B. II. 554.). Im Grunde aber wird auf dieſe Weiſe die reflectirende Urtheilskraft in ſolchen Fällen ihr ſelbſt zum Princip. Denn das Princip über gegebene Gegenſtände der Natur iſt: daſs ſich zu allen Naturdingen empiriſch beſtimmte Begriffe finden laſſen; welches eben ſo viel ſagen will, als: daſs man allemal an den Producten der Natur eine Form vorausſetzen kann, die nach allgemeinen für uns erkennbaren Geſetzen möglich iſt. Denn dürften wir dieſes nicht vorausſetzen, und legten wir unſerer Behandlung der empiriſchen Vorſtellungen dieſes Princip nicht zum Grunde: ſo würde alles Reflectiren bloſs aufs Gerathewohl und blind, mithin ohne gegründete Erwartung ihrer Zuſammenſtimmung mit der Natur, angeſtellt werden (B. II. 554. f.). Dieſes Princip hat alſo beim erſten Anblick gar nicht das Anſehen eines ſynthetiſchen und transſcendentalen Satzes, ſondern ſcheint vielmehr tautologiſch und zur bloſsen Logik zu gehören. Denn dieſe lehrt, wie man eine gegebene Vorſtellung mit andern vergleichen, und dadurch, daſs man dasjenige, was ſie mit verſchiedenen gemein hat, als ein Merkmahl zum allgemeinen Gebrauch herauszieht, ſich einen Begriff machen könne. Allein, ob die Natur zu jedem Objecte noch viele andere als Gegenſtände der Vergleichung, die mit ihm in der Form vieles gemein haben, aufzuzeigen habe, darüber lehrt ſie nichts; vielmehr iſt dieſe Bedingung der Möglichkeit der Anwendung der Logik auf die Natur ein Princip der Vorſtellung der Natur, als eines Syſtems für unſere Urtheilskraft, in welchem das Mannigfaltige in Gattungen und Arten eingetheilt, es möglich macht, alle vorkommende Naturformen durch Vergleichung auf Begriffe (von mehrerer oder minderer Allgemeinheit) zu bringen. Nun lehrt zwar ſchon der rei-

ne Verſtand (aber auch durch ſynthetiſche Grundſätze) alle Dinge der Natur als in einem transſcendentalen Syſtem nach Begriffen *a priori* (den Kategorien) enthalten zu denken; allein die reflectirende Urtheilskraft, die auch zu empiriſchen Vorſtellungen, als ſolchen, Begriffe ſucht, mufs noch überdem zu dieſem Behuf annehmen, dafs die Natur in ihrer grenzenloſen Mannigfaltigkeit eine ſolche Eintheilung derſelben in Gattungen und Arten getroffen habe, die es unſerer Urtheilskraft möglich macht, in der Vergleichung der Naturformen Einhelligkeit anzutreffen, und zu empiriſchen Begriffen, und dem Zuſammenhange derſelben unter einander, durch Aufſteigen zu allgemeinen gleichfalls zu gelangen, d. i. die Urtheilskraft ſetzt

ein Syſtem der Natur auch nach empiriſchen Geſetzen

voraus, und dieſes *a priori*, folglich durch ein transſcendentales Princip (B. II. 554.*) f.)

Da dies Princip nun nicht objectiv iſt, ſo kann es auch keinen für die Abſicht hinreichenden Erkenntnifsgrund des Gegenſtandes unterlegen, und alſo nicht zur Erkenntnifs dienen. Es ſoll als ein blofs ſubjectives Princip dienen, zum zweckmäfsigen Gebrauch der Erkenntnifsvermögen, nehmlich über eine Art Gegenſtände zu reflectiren. Alſo hat in Beziehung auf ſolche Fälle die reflectirende Urtheilskraft ihre Maximen, und zwar nothwendige. Dieſe Maximen ſollen zum Behuf der Erkenntnifs der Naturgeſetze in der Erfahrung dienen, um vermittelſt derſelben zu Begriffen zu gelangen, ſollten dieſe auch Vernunftbegriffe ſeyn. Es kömmt nun darauf an, dafs ſie ſolcher Begriffe durchaus bedarf, um die Natur nach ihren empiriſchen Ge-

ſetzen bloſs kennen zu lernen, nicht aber Geſetze für ſie als nothwendig zu beſtimmen. Zwiſchen dieſen nothwendigen Maximen der reflectirenden Urtheilskraft kann nun ein Widerſtreit, mithin eine Antinomie, ſtatt finden. Darauf gründet ſich ſodann eine Dialektik, die eine natürliche Dialektik genannt werden kann. Unter einer ſolchen iſt nehmlich diejenige zu verſtehen, welche dadurch entſteht, daſs jede von zwei einander widerſtreitenden Maximen in der Natur der Erkenntniſsvermögen ihren Grund hat, und dadurch ein unvermeidlicher nur durch Critik zu entblöſsender und aufzulöſender Schein entſpringt (U. 312. f. M. II., 833.). Der Verſtand ſchreibt der materiellen Natur ſelbſt Geſetze *a priori* vor, zur Anwendung derſelben braucht die Urtheilskraft kein beſonderes Princip der Reflexion; denn da iſt ſie beſtimmend. Aber der Verſtand erweitert auch jene Geſetze ins Unabſehliche durch die in der Erfahrung vorkommenden empiriſchen Beſtimmungen. Und da muſs die Urtheilskraft ſich ſelbſt zum Princip der Einheit der Natur nach empiriſchen Geſetzen dienen. Hier kann nun eine Dialektic entſtehen, weil die Urtheilskraft von zwei Maximen ausgehen kann, die ſich widerſprechen. Von dieſen Maximen kann die eine ihr der bloſse Verſtand *a priori* an die Hand geben, die andere aber durch beſondere Erfahrungen veranlaſst werden. Dieſe beiden Maximen ſelbſt findet man im Art. Antinomie, 6. b. (U 513. f. M. II., 534.). Wenn man dieſe regulativen Grundſätze für die Nachforſchung nun in conſtitutive, der Möglichkeit der Gegenſtände ſelbſt, verwandelte, ſo würden ſie ſo lauten (U. 314. M. II, 837.):

Satz:

Alle Erzeugung materieller Dinge

iſt nach bloſs mechaniſchen Geſetzen möglich (U. 314. M. II, 838.).

Gegenſatz:

Einige Erzeugung materieller Dinge iſt nach bloſs mechaniſchen Geſetzen nicht möglich (U. 315. M. II. 839.).

Als ſolche objective Principien für die beſtimmende Urtheilskraft würden ſie einander widerſprechen. Das wäre aber alsdann eine Antinomie in der Geſetzgebung der Vernunft und nicht der Urtheilskraft. Die Vernunft kann aber weder den einen, noch den andern dieſer Grundſätze beweiſen, weil wir von der Möglichkeit der Dinge nach bloſs empiriſchen Geſetzen der Natur kein beſtimmendes Princip *a priori* haben können (U. 315. M. II, 840.). Daſs aber jene Sätze als bloſse Maximen gar keinen Widerſpruch enthalten und damit dieſe anſcheinende Antinomie aufgelöſet werde, findet man in den Art. Antinomie, 6, b. u. Teleologie. Die Urtheilskraft ſtöſst nun mit ihrem Princip auf die Vernunftidee von einem oberſten Verſtand, und braucht dieſe Idee nun als ihr leitendes (regulatives) Princip, um es auf mögliche Gegenſtande der Erfahrung anzuwenden. Dies thut ſie folglich nur da, wo das Urtheil nicht beſtimmend, ſondern bloſs reflectirend iſt. Dann iſt der Gegenſtand zwar in der Erfahrung gegeben, aber es kann doch über ihn der Idee gemäſs gar nicht einmal beſtimmt (geſchweige völlig angemeſſen) geurtheilt, ſondern nur über ihn reflectirt werden (U. 345. M. II, 875.). Wir haben hier alſo eine Eigenthümlichkeit unſeres (menſchlichen) Verſtandes in Anſehung der Urtheilskraft in der Reflexion derſelben über Dinge der Natur.

Es kommt hier auf das Verhalten unſers Verſtandes zur Urtheilskraft an, daſs wir nehmlich in dieſem Verhältniſs eine gewiſſe Zufälligkeit der Beſchaffenheit unſers Verſtandes aufſuchen. Dann können wir dieſe Zufälligkeit als eine Eigenthümlichkeit unſers Verſtandes anmerken, die ihn von andern möglichen unterſcheidet (U. 346. M. II, 877.). Dieſe Zufälligkeit findet ſich ganz natürlich in dem Beſondern, welches die Urtheilskraft unter das Allgemeine der Verſtandesbegriffe bringen ſoll; denn durch das Allgemeine unſeres (menſchlichen) Verſtandes iſt das Beſondere nicht beſtimmt, ſ. Verſtand. Unter Verſtand hat alſo das Eigene für die Urtheilskraft, daſs das Beſondere nicht vom Allgemeinen abgeleitet werden kann. Gleichwohl ſoll aber dieſes Beſondere in der Mannigfaltigkeit der Natur zum Allgemeinen, durch Begriffe und Geſetze, zuſammenſtimmen, um darunter ſubſumirt werden zu können, welche Zuſammenſtimmung unter ſolchen Umſtänden ſehr zufällig und für die Urtheilskraft ohne beſtimmtes Princip ſeyn muſs (U. 348. M. II, 879.). Um nun gleichwohl die Möglichkeit einer ſolchen Zuſammenſtimmung der Dinge der Natur zur Urtheilskraft (welche wir als zufällig, mithin nur durch einen darauf gerichteten Zweck als möglich vorſtellen) wenigſtens denken zu können, müſſen wir uns zugleich einen andern Verſtand denken. Denn nur in Beziehung auf einen ſolchen Verſtand können wir uns jene Zuſammenſtimmung der Naturgeſetze mit unſerer Urtheilskraft als nothwendig vorſtellen (U. 348. M. II. 880.). Unſer Verſtand muſs nehmlich vom Analytiſch-Allgemeinen (von Begriffen) zum Beſondern (der empiriſchen Anſchauung) gehen, und die Beſtimmung des Mannigfaltigen des letztern von der Subſumtion der empiriſchen Anſchauung (wenn der Gegenſtand ein Naturproduct iſt) unter den Begriff durch die Urtheilskraft

erwarten. Nun könnte auch ein Verſtand vom Synthetiſch-Allgemeinen (von der Anſchauung eines Ganzen) zum Beſondern (den Theilen) gehen, der alſo und deſſen Vorſtellung des Ganzen die Zufälligkeit der Verbindung der Theile nicht in ſich enthielte. In jenem iſt die Vorſtellung des Ganzen, im letztern das Ganze ſelbſt der Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Theile; der erſte iſt ein discurſiver, der letzte wäre ein intuitiver Verſtand, ſ. Verſtand, u. Naturbegriff, 4. f.

20. Reine Urtheilskraft (*iudicium purum*). Die Urtheilskraft, inſofern aus derſelben Principien *a priori* entſpringen, oder ſie *a priori* geſetzgebend iſt. Sie wird auch die transſcendentale Urtheilskraft (*iudicium transſcendentale*), inſofern ſie *a priori* die Bedingungen angiebt, welchen gemäls ſie allein das Beſondere unter das Allgemeine ſubſumiren kann, ſ. 9 u. 11. So giebt es keine reine praktiſche Urtheilskraft, indem der Verſtand der praktiſchen Urtheilskraft das Geſetz unterlegt, nach welchem ſie die Handlungen unter das Moralgeſetz ſubſumirt (P. 122.). Dagegen giebt es eine reine theoretiſche Urtheilskraft, die zwar transſcendental, aber doch beſtimmend iſt, indem ſie zwar *a priori* vermittelſt der Einbildungskraft das Schema und ſodann den Grundſatz als Bedingung der Subſumtion angiebt (U. XXVI), aber doch der Verſtand die Regel hergiebt, unter die, vermittelſt jenes Schema und Grundſatzes, ſubſumirt werden ſoll.

21. Subſumirende Urtheilskraft, ſ. beſtimmende.

22. Transſcendentale Urtheilskraft, ſ. reine.

23. Technische Urtheilskraft, (*iudicium technicum*), die reflectirende Urtheilskraft, indem sie mit gegebenen Erscheinungen, um sie unter empirische Begriffe von bestimmten Naturgesetzen zu bringen, künstlich verfährt (B. II. 567.), und die Natur als ein Kunstwerk eines höhern Verstandes betrachtet. s. Technisch.

24. Teleologische Urtheilskraft (*iudicium teleologicum*), s. 7. u. 12.

25. Theoretische Urtheilskraft (*iudicium theoreticum*), s. 4.

V.

Vacuum,

leerer Raum, ſ. Raum, 25. f.; Realität, 6. f. Homogeneität, 4., Affinität u. Specificationsgeſetz, 6. ff.

Varietät,

erbliche, Menſchenſchlag, ſ. Menſchenſchlag, Race und Specificationsgeſetz.

Veränderung,

variatio, variation. Die durch das Zugleichſeyn des Stehenden in der Zeit mit dem Wechſelnden hervorgebrachte Vorſtellung (C. XLI. *)). Man nehme z. B. die Veränderung eines Menſchen in dem Laufe von zehn Jahren. In allen dieſen Jahren war ununterbrochen etwas Stehendes, woran der Fluſs des Wechſelnden gleichſam vorüber floſs, und das nicht mit floſs, nehmlich der Menſch; er beharrte oder dauerte dieſe zehn Jahr hindurch. Aber in dieſen zehn Jahren war an dieſem Menſchen zugleich ein ununterbrochener Wechſel von Accidenzen. Von ſeinem Cörper dunſtete ein groſser Theil, vielleicht die Hälfte weg, und neue Cörpertheile kamen an die Stelle der

weggedunſteten; es war ferner ein Wechſel in ſeinen Vorſtellungen, in ſeinen innern und äuſsern Verhältniſſen. Das Zugleichſeyn dieſes Stehenden dieſes alle zehn Jahre hindurch dauernden Menſchen mit dem Wechſelnden in ſeinen Accidenzen jeder Art bringt den Begriff der Veränderung hervor, der nichts anders iſt, als die Vorſtellung von dem beſtändigen Wechſel der Accidenzen an einem während dieſes Wechſels immer Dauernden oder Beharrlichen, von dem man wegen dieſes Wechſels ſagt, es werde verändert. Der Begriff der Veränderung und, mit ihm, der Begriff der Bewegung, d. i. Veränderung des Orts, iſt nur durch und in der Zeitvorſtellung möglich, ſ. Bewegung, 6. Alle Veränderung, die nichts anders iſt, als Uebergang eines Dinges (des Stehenden) aus einem Zuſtand in den andern (indem der Zuſtand des Dinges der Inbegriff aller ſeiner Accidenzen iſt) iſt continuirlich oder beſteht immer wieder aus Veränderungen, ſ. Continuität, 10. ff.

2. Die Veränderung iſt demnach der Wechſel der Zuſtände einer Subſtanz (C. 477.). Denn das Stehende in der Zeit, das Dauernde in derſelben nennen wir eben die Subſtanz; dieſe geht nun in jedem Augenblick aus einem Zuſtande heraus und tritt damit in einen andern Zuſtand hinein; dieſer ununterbrochene, ſtets fortdauernde Wechſel ihrer Zuſtände heiſst ihre Veränderung. Was verändert wird, von dem iſt das Gegentheil ſeines Zuſtandes zu einer andern Zeit wirklich, ſ. Gott, 14., und, alle Veränderung muſs eine Urſache haben, ſ. *A priori*, 20., Analogie der Erfahrung, Accidenz, Analogie der Urſache und Wirkung u. Entſtehen.

3. Veränderung iſt ein Begriff, der, der

Materie oder dem Inhalt nach, nur aus der Erfahrung gezogen werden kann (C. 3.). Wie überhaupt etwas verändert werden könne; wie es möglich sei, dass auf einen Zustand in einem Zeitpuncte ein entgegengesetzter im andern folgen könne, davon haben wir *a priori* nicht den mindesten Begriff, s. Entstehen 7. Denn die Kenntniss wirklicher z. B. der bewegenden Kräfte, welche zur Veränderung erfordert wird, kann nur empirisch gegeben werden. Die Causalität einer Veränderung überhaupt setzt also empirische Principien voraus; denn dass eine Ursache möglich sei, welche den Zustand der Dinge verändere, davon giebt uns der Verstand *a priori* gar keine Eröffnung, s. *A priori*, 20. c. f. Die Begriffe, die in dem der Veränderung vorkommen, sind: Substanz (das Stehende) Accidenz (das Wechselnde) und die Zeitbegriffe des Stehens und Wechselns. Nun kann die Möglichkeit des Wechselns der Accidenzen nicht nur gar nicht eingesehen werden, welche Erkenntniss uns indessen auch bei vielen Erkenntnissen *a priori* fehlt; sondern die Veränderlichkeit betrifft auch den Wechsel der Accidenzen an den Substanzen, gewisse successive Erscheinungen (z. B. Bewegungen) und diese kann die Erfahrung allein lehren, und damit das Vorhandenseyn gewisser Kräfte anzeigen (C. 252.). Diese Ursachen aber sind in dem Unveränderlichen (eigentlich dem nie Wechselnden, der Substanz) allein anzutreffen (C. 213.). Veränderung beweiset immer empirische Zufälligkeit, d. i. dass der neue Zustand für sich selbst, ohne eine Ursache gar nicht hätte statt finden können. Diese Ursache gehört zur vorigen Zeit, und folglich zur Reihe der Erscheinungen (C. 488.). Kurz, der Begriff der Veränderung setzt Wahrnehmung von irgend einem Daseyn und der Succession seiner Bestimmungen (Existenz der Bestimmungen eines Dinges nach einander) vor-

aus, und erfordert mithin Erfahrung (C. 58. E. 97 *). f.).

4. Veränderung iſt Verbindung contradictoriſch entgegengeſetzter Prädicate in einem und eben demſelben Gegenſtande (C. 48.). Wenn man z. B. Veränderung des Orts (Bewegung) von einem Gegenſtande ausſagt, ſo ſagt man von ihm das Seyn am Orte *A*, und das Nichtſeyn an dieſem Orte zuſammen aus. Allein dieſes Seyn und Nichtſeyn deſſelben Dinges an demſelben Orte zuſammengedacht iſt nach bloſsen Begriffen ein offenbarer Widerſpruch. Es iſt bloſs dadurch möglich, daſs man ſich daſſelbe als nacheinander oder aufeinander folgend vorſtelle. Alſo wird die Vorſtellung der Veränderung erſt durch die Vorſtellung des Aufeinanderfolgens (Succeſſion) möglich, nicht aber umgekehrt die letztere durch die erſtere. Aufeinanderfolgen aber könnte gar nicht in die Wahrnehmung kommen, wenn nicht die Vorſtellung der Zeit ſchon *a priori* zum Grunde läge. Alſo wäre ohne die Vorſtellung *a priori* der Zeit die Wahrnehmung einer Veränderung, und überhaupt alle Vorſtellung von Veränderung, für uns ſchlechterdings unmöglich. Nun iſt Bewegung Veränderung des Orts. Alſo wäre auch ſelbſt die Vorſtellung der Bewegung, mithin die ganze Mechanik, ohne Vorſtellung der Zeit als Anſchauung *a priori* unmöglich (Schulz Prüf. Th. II. §. 88. S. 271. f.). Aber umgekehrt würde auch ohne Veränderungen die Vorſtellung der Zeitreihe uns nicht gegeben ſeyn; denn die Zeit geht zwar als formale Bedingung der Möglichkeit der Veränderungen vor dieſer objectiv vorher, allein ſubjectiv und in der Wirklichkeit des Bewuſstſeyns iſt dieſe Vorſtellung doch nur durch Veranlaſſung der Wahrnehmungen gegeben (C. 480.), ſ. *A poſteriori*, 2.

5. Die Veränderung ist insbesondere entweder die Veränderung gewisser Relationen überhaupt, oder Veränderung des Zustandes eines Dinges an und für sich. Wenn ein Cörper sich gleichförmig bewegt, so verändert er blos seine Relation, d. i. sein Verhältnifs zu andern Cörpern; so ist ein Planet für unser Auge bald bei diesem, bald bei jenem Stern; aber seinen Zustand an und für sich selbst verändert er dadurch nicht. Wenn aber die Bewegung eines Cörpers zu oder abnimmt, so verändert er seinen Zustand an und für sich, z. B. wie ein Stein, der in die Höhe geworfen, immer langsamer fliegt, und endlich, wenn er herabfallt, immer schneller fällt (C. 252 *)).

6. Logisch heifst veränderlich dasjenige, was durch seinen Begriff nicht durchgängig bestimmt ist (E. 96.). Dann ist das Wort veränderlich nicht realiter von der Bestimmung eines Gegenstandes, sondern davon zu verstehen, dafs der Begriff eines Gegenstandes auf mancherley entgegengesetzte Art bestimmt werden kann. Man kann nehmlich auch die Bestimmungen eines Begriffs auf mancherley Weise verändern. So ist ein endliches Ding logisch veränderlich, d. i. ich kann dem Begriff desselben bald diese, bald jene Bestimmung beilegen. Das unendliche Wesen hingegen ist logisch unveränderlich. Eben so sind die Wesen der Dinge unveränderlich, d. i. man kann in dem nichts ändern, was wesentlich zu ihrem Begriffe gehört, ohne diesen Begriff zugleich mit aufzuheben. Dieser Satz steht zwar in Baumgartens Metaphysik (§. 100.), es ist aber, wie die meisten Grundsätze in dieser Metaphysik, ein solcher, der blos in die Logik gehört, und sich nur durch die Zweideutigkeit des Ausdrucks veränderlich (da man die logische Bedeu-

tung mit der realen verwechſelt) in die Metaphyſik einſchleicht (E. 96. u. 97. *)).

7. Die reale Veränderung iſt eigentlich die dem Begriffe der Cauſalität correſpondirende Anſchauung (C. 291.). Um nehmlich die Möglichkeit einer realen Wirkung darzuſtellen, bedurfen wir der Anſchauung, ſ. Kategorie, 60. und zwar ſogar der äuſsern Anſchauung (M. I, 337). Zur Darſtellung einer Wirkung als ſolcher nun bedürfen wir der Bewegung (Veränderung im Raum). Durch Bewegung allein können wir uns Veränderungen, deren Möglichkeit kein reiner Verſtand begreift, und damit Wirkungen anſchaulich machen. Wie es möglich ſei, dafs aus einem gegebenen Zuſtande ein ihm entgegengeſetzter deſſelben Dinges folge, kann keine Vernunft ſich ohne Beiſpiel begreiflich machen. Aber wir können uns die Veränderung auch nicht einmal ohne Anſchauung verſtändlich machen; und, dieſe Anſchauung iſt die der Bewegung eines Punctes im Raum, deſſen Daſeyn in verſchiedenen Oertern (als eine Folge oder Succeſſion entgegengeſetzter Beſtimmungen) zuerſt uns allein Veränderung anſchaulich macht. Denn um uns nachher ſelbſt innere Veränderungen denkbar zu machen, müſſen wir die Zeit, als die Form des innern Sinnes, figürlich durch eine Linie uns fafslich machen. Alsdann erſt wird es uns möglich, die innere Veränderung uns dadurch anſchaulich zu machen, dafs wir dieſe Linie (welche die Zeit vorſtellt) in Gedanken ziehen (welches die Bewegung in der Zeit vorſtellt), und ſo uns die ſucceſſive Exiſtenz unſrer ſelbſt in verſchiedenem Zuſtande durch äufsere Anſchauung uns darſtellen. Der eigentliche Grund hiervon iſt, dafs alle Veränderung etwas Beharrliches (Stehendes) in der Anſchauung voraus-

ſetzt. Denn dies gehört ausdrücklich zur Wahrnehmung des Veranderlichen (1); im innern Sinn wird aber keine beharrliche Anſchauung angetroffen (C. 201. f.). Entſtehen und Vergehen ſind nicht Veranderungen desjenigen, was entſteht oder vergeht. Veränderung iſt eine Art zu exiſtiren, welche auf eine andere Art zu exiſtiren *eben deſſelben Gegenſtandes* (des Beharrlichen) erfolgt (C. 430.). Daher iſt alles, was ſich verandert, bleibend (ſtehend, beharrlich), und nur ſein Zuſtand wechſelt. Dieſer Wechſel trifft alſo nur die Beſtimmungen, und beſteht darin, daſs dieſe aufhören (vergehen), oder auch anheben (entſtehen). Nur das Beharrliche (die Subſtanz) alſo wird verändert, das Wandelbare (die Accidenzen) erleidet keine Veränderung, ſondern einen Wechſel (C. 230. f.), ſ. Accidenz, 5. f. Veränderung kann daher nur an Subſtanzen wahrgenommen werden, und das Entſtehen oder Vergehen ſchlechthin, ohne daſs es bloſs eine Beſtimmung des Beharrlichen ſei, kann gar keine mögliche Wahrnehmung ſeyn, ſ. Folge, 7. u. Entſtehen.

8. Der Begriff von Veränderung gilt daher auch nur von ſinnlichen, nicht von überſinnlichen Dingen. Gott z. B. kann nicht realiter veränderlich ſeyn, d. i. ſeine Beſtimmungen folgen in ihm nicht in der Zeit, darum, weil ſein Daſeyn, als bloſsen Noumens, ohne Widerſpruch nicht in der Zeit gedacht werden kann. Dies iſt ein bloſs analytiſcher Satz, wenn man nehmlich die ſynthetiſchen Principien von Raum und Zeit, als formale Anſchauungen der Dinge, als Phänomene oder Erſcheinungen, vorausſetzt. Denn da iſt er mit dem Satze: der Begriff von Gott iſt kein Begriff eines Phänomens, identiſch. Dadurch wird alſo das Er-

kenntniſs Gottes nicht erweitert; denn nur ſynthetiſche Sätze erweitern unſer Erkenntniſs, vielmehr ſchlieſst dieſer Satz den Begriff von Gott dadurch, daſs er ihm die Anſchauung abſpricht, von aller Erweiterung aus (E. 98. f.).

Verbindlichkeit,

obligatio, *obligation* ſ. Pflicht, 3. **). Die Verbindlichkeit iſt die Abhängigkeit des Willens vom moraliſchen Geſetze (P. 157.). Sie iſt eine Nöthigung, obzwar durch bloſse Vernunft und deren objectives Geſetz, zu einer Handlung. Die Handlung, zu welcher wir dadurch genöthigt werden, heiſst Pflicht, ſ. Plicht, 3. Man kann daher auch ſagen: Verbindlichkeit iſt die Nothwendigkeit einer freien Handlung unter einem kategoriſchen Imperativ der Vernunft (K. XX.). Der kategoriſche Imperativ iſt nehmlich die praktiſche Regel, wodurch die an ſich zufällige Handlung moraliſch nothwendig gemacht, und das objective Geſetz als nöthigend vorgeſtellt wird, ſ. Imperativ, 7, b, 19. u. Handlung, erlaubte. Dieſer Imperativ, indem er eine Verbindlichkeit in Anſehung gewiſſer Handlungen ausſagt, iſt ein moraliſch-praktiſches Geſetz (K. XXI.). Eine pathologiſch afficirte Willkühr, d. i. eine ſolche, die von Naturtrieben zu gewiſſen Handlungen angetrieben, obgleich dadurch nicht immer beſtimmt wird, mithin auch frei iſt, führt doch einen Wunſch bei ſich, jene Naturtriebe befriedigt zu ſehen. Dieſer Wunſch entſpringt alſo aus ſubjectiven Urſachen, nehmlich aus dem Naturtriebe, der bei einem einzelnen Subject ein ganz anderer, oder ſtärker ſeyn kann, als bei einem andern. Dieſer Wunſch kann alſo auch dem reinen objectiven Bewegungsgrunde, d. i.

dem aus dem Geſetz, das für Jedermann gültig iſt, oft entgegen ſeyn, und alſo eines Widerſtandes der praktiſchen Vernunft bedürfen. Dieſer Widerſtand kann ein innerer, aber intellectueller Zwang genannt werden. Und dieſer Zwang iſt nun die moraliſche Nöthigung. Die Abhängigkeit aber vom moraliſchen Geſetze vermittelſt einer ſolchen Nöthigung iſt die Verbindlichkeit. Die Verbindlichkeit kann aber der Form und der Materie nach betrachtet werden. Die Form der Verbindlichkeit beſteht eben in der Abhängigkeit unſerer Willkühr vom unbedingten Vernunftbefehl; die Materie der Verbindlichkeit beſteht in dem, was kraft jenes Befehls gewollt und gethan werden ſoll. In der allergenugſamſten Intelligenz oder in Gott kann man ſich keine Wünſche denken, er hat alſo auch keine Verbindlichkeit. Seine Willkühr iſt keiner Maxime fähig, die nicht zugleich objectiv Geſetz ſeyn könnte. Ein heiliges Weſen hat weder Verbindlichkeit noch Pflicht (P. 57.). S. Imperativ, 3. f.

2. Enge Verbindlichkeit, ſ. Pflicht, enge.

3. Weite Verbindlichkeit, ſ. Plicht, weite u. unvollkommene.

4. Widerſtreit und Grund der Verbindlichkeit oder Verpflichtungsgrund, ſ. Colliſion, wo es ſtatt Widerſtand, Widerſtreit heiſsen muſs.

Verbindung,

Syntheſis, *coniunctio*, *conjonction*, ſ. Syn-

theſis, Kategorie, 5. ff. u. 44. Alle Verbindung iſt entweder

a. Verknüpfung, ſ. Verknüpfung; oder

b. Zuſammenſetzung, ſ. Zuſammenſetzung, (C. 201 *).

2. Analytiſche Verbindung, ſ. Verknüpfung, analytiſche, u. Gut, 5.

3. Dynamiſche Verbindung oder Verknüpfung, ſ. Verknüpfung.

4. Logiſche Verbindung, ſ. Verknüpfung, analytiſche.

5. Mathematiſche Verbindung oder Zuſammenſetzung, ſ. Zuſammenſetzung.

6. Reale oder ſynthetiſche Verbindung, ſ. Gut, 5. u. Verknüpfung, reale.

7. Synthetiſche oder reale Verbindung, ſ. Gut, 5. u. Verknüpfung, reale.

Verfahren

mit einem Begriffe. Der Gebrauch, den die Urtheilskraft von einem Begriff machen kann. Es kann von zweierlei Art ſeyn:

1. Dogmatiſch. Wir verfahren mit einem Begriff dogmatiſch, wenn wir ihn als unter einem andern Begriff des Objects, der ein Princip der Vernunft ausmacht, enthalten betrachten, und ihn dieſem gemäſs beſtimmen (U. 329.). Das dogmatiſche Verfahren iſt alſo dasjenige, welches

für die beſtimmende Urtheilskraft geſetzmäſsig iſt. Wenn man z. B. den Begriff von einem Dinge als Naturzweck dogmatiſch für die beſtimmende Urtheilskraft gebraucht, ſo betrachtet man ihn als einen Begriff, der unter dem Begriff einer ſolchen Urſache dieſes Dinges enthalten iſt, die nur als durch Vernunft wirkend denkbar iſt. Eine ſolche Cauſalität durch Vernunft macht nun ein Princip der Vernunft aus, nach dem wir das, was von jenem Dinge, das wir als Naturzweck betrachten, in der Erfahrung gegeben iſt, beurtheilen. Um dieſen Begriff eines Naturzwecks aber, auf dieſe Weiſe, dogmatiſch zu gebrauchen, müſste man der objectiven Realität (Gültigkeit) dieſes Begriffs zuvor verſichert ſeyn; dann wäre das Subſumiren der Naturdinge unter ihn ein objectiv gültiges dogmatiſches (nicht dogmatiſtiſches) Verfahren. Der Begriff eines Dinges als Naturzweck iſt nun zwar ein empiriſch bedingter Begriff, d. i. er iſt nur unter gewiſſen in der Erfahrung gegebenen Bedingungen möglich, ſ. Empiriſch, 4. Darum iſt aber dieſer Begriff nicht von der Erfahrung abſtrahirt, ſondern ein ſolcher Begriff, der nur nach einem Vernunftprincip, nehmlich dem einer Cauſalität nach Begriffen, in der Beurtheilung eines Dinges als Naturzwecks möglich iſt. Es kann aber gar nicht eingeſehen und dogmatiſch begründet werden, daſs dieſes Vernunftprincip, einer Cauſalität durch Vernunft oder nach Begriffen, objectiv gültig ſei, oder daſs ein ſolches Ding in der Natur, das von einer Urſache, die Vernunft habe, nach Begriffen hervorgebracht, oder ein Naturzweck möglich ſei, ſ. Realität, 10. Alſo kann der Begriff eines Naturzwecks nicht dogmatiſch für die beſtimmende Urtheilskraft behandelt oder dogmatiſch damit verfahren werden; d. i. es kann nicht allein nicht

ausgemacht werden, ob Dinge der Natur als Naturzwecke betrachtet, für ihre Erzeugung eine Cauſalität von ganz beſonderer Art (nehmlich eine ſolche, die nach Abſichten wirkt) erfordern, oder nicht; ſondern es kann auch nicht einmal darnach gefragt werden, weil der Begriff eines Naturzwecks ſeiner objectiven Realität nach durch die Vernunft gar nicht erweislich (d. i. nicht für die beſtimmende Urtheilskraft conſtitutiv) iſt. Die zweite Art des Verfahrens mit einem Begriff iſt

2. Kritiſch. Wir verfahren mit einem Begriff kritiſch, wenn wir ihn nur in Beziehung auf unſer Erkenntnifsvermögen, mithin auf die ſubjectiven Bedingungen ihn zu denken, betrachten, ohne es zu unternehmen, über ſein Object etwas zu entſcheiden (U. 329.). Das kritiſche Verfahren iſt alſo dasjenige, welches bloſs für die reflectirende Urtheilskraft geſetzmäſsig iſt. Wenn man z. B. den Begriff von einem Dinge als Naturzweck kritiſch für die reflectirende Urtheilskraft gebraucht, ſo betrachtet man ihn nur in Beziehung auf unſer Erkenntnifsvermögen, d. i. als einen regulativen Begriff, nach welchem wir, als einem Leitfaden, bei unſerm Erkennen zu verfahren haben, nach welchem wir aber den Gegenſtand nicht erkennen, ſ. Empiriſch 4. Der Begriff eines Dinges als Naturzweck iſt für die reflectirende Urtheilskraft in Anſehung der Gegenſtände der Erfahrung immanent, für die beſtimmende Urtheilskraft aber tranſcendent (überſchwenglich). Wir verfahren mit einem Begriff kritiſch, wenn wir ihn in Beziehung auf die ſubjectiven Bedingungen ihn zu denken betrachten, d. i. wenn wir nach der eigenthümlichen Beſchaffenheit unſrer Erkenntnifs-Vermögen nicht anders urtheilen können, und dieſes bei un-

ſerm Urtheil anerkennen. Die Vernunft beſtimmt in dieſem Fall nur den Gebrauch unſerer Erkenntniſsvermögen, angemeſſen ihrer Eigenthümlichkeit. Dies iſt alſo eine ſubjective Bedingung oder ein Grundſatz, den unſre Vernunft blos der reflectirenden Urtheilskraft auflegt, ſ. Phyſikotheologie, 2, a. Es iſt eine Maxime der reflectirenden Urtheilskraft, nach welcher wir aber über den Gegenſtand, den wir unter einen ſolchen Begriff ſubſumiren, nichts entſcheiden (U. 329. ff. M. II, 860. 861.). ſ. auch Urtheilskraft, reflectirende u. dogmatiſch, 2. f.

Vergehen,

aus einem Zuſtande in das Nichtſeyn dieſes Zuſtandes übergehen (C. 351.). Was Zuſtand heiſst, ſ. Entſtehen. Folglich iſt das Vergehen blos Veränderung und nicht das Werden zu Nichts. S. übrigens Entſtehen, 2. ff. Das, was allein vergehen kann, iſt das Accidenz, und was nie vergehen kann, iſt die Subſtanz, deren Zuſtand allein vergehen kann, weil er der Inbegriff ihrer Accidenzen iſt. Das Vergehen iſt alſo blos Veränderung der Subſtanz, das iſt Uebergang eines Zuſtandes, welcher vorhanden war. Aber es iſt nicht ein Werden zu Nichts, weil dann die Subſtanz ſelbſt vergehen müſste. Das Vergehen der Subſtanz oder das Werden derſelben zu Nichts, als Wirkung einer fremden Urſache, heiſst Vernichtung, und kann nie ein Gegenſtand der Erfahrung (eine Erſcheinung) ſeyn (C. 251.). Wie etwas vergehen kann, davon haben wir *a priori* keinen Begriff, ſ. Entſtehen, 7.

Vergnügen,

voluptas, plaiſir. Eine Luſt durch den Sinn

(A. 168). Was aber durch den Sinn beluſtigt oder was vergnügt heiſst angenehm (U. 15). So iſt es ein Vergnügen, eine wohlſchmeckende Speiſe zu eſſen, wenn man geſund und noch nicht geſättigt iſt. Dieſe Speiſe beluſtigt durch den Sinn des Geſchmacks, und heiſst darum angenehm. Das Angenehme allein alſo vergnügt. Es wird Neigung dadurch erzeugt. Das Innige des Vergnügens an einem angenehmen Gegenſtande heiſst Genuſs (U. 8. 10.). S. übrigens Gefuhl, 2. ff.

2. Das Vergnügen iſt dasjenige Gefühl, welches das Subject antreibt, in dem Zuſtande, darin es iſt, zu bleiben, wenn es mit Bewuſstſeyn verbunden iſt, (A. 208); folglich iſt, weil jenes Gefühl angenehm heiſst, das Vergnügen, das angenehme Gefühl, mit Bewuſstſeyn verbunden. Wer weder moraliſch gut noch klug iſt, der hat nur Ein Ziel, nach dem er läuft, das Vergnügen (U. 8). Das Vergnügen kann als ein Affect wirken, dann heiſst es Freude. Die ausgelaſſene Freude, die durch keine Beſorgniſs eines Schmerzes gemäſsigt wird, und die verſinkende Traurigkeit, die durch keine Hoffnung gelindert wird, oder der Gram, ſind Affecten, die dem Leben drohen. Doch hat man aus den Sterbeliſten erſehen, daſs doch mehr Menſchen durch die erſtere als durch die letztere das Leben plötzlich verloren haben. Denn die Hoffnung tödtet ſchnell, ſ. Hoffnung, dagegen dem immer fürchtenden Grame doch natürlicherweiſe vom Gemüth immer noch widerſtritten wird, und er alſo nur langſam tödtend iſt. (A. 208. f.). Wie die Traurigkeit zum Verzagen und ſo zum Selbſtmord führt, ſ. Furcht, 4.

3. Zwiſchen dem, was vergnügt, d. i. in der Empfindung gefällt oder dem Angenehmen, und dem, was bloſs in der Beurthei-

lung gefällt oder dem Schönen, iſt ein weſentlicher Unterſchied. Das erſtere iſt etwas, welches man nicht ſo Jedermann anſinnen kann, wie das letztere. Vergnügen (die Urſache deſſelben mag immerhin auch in Ideen liegen) ſcheint jederzeit in einem Gefühl der Beförderung des geſammten Lebens des Menſchen zu beſtehen. Mithin beſteht es zugleich in der Beförderung des körperlichen Wohlbefindens, d. i. der Geſundheit. Im Grunde hatte alſo wohl Epikur nicht unrecht, wenn er alles Vergnügen für körperliche Empfindung ausgab; nur misverſtand er ſich ſelbſt, wenn er das intellectuelle (am Schönen) und ſelbſt praktiſche Wohlgefallen (am Guten) zu den Vergnügen zählte. Nur bei Unterſcheidung dieſer dreierlei Arten des Wohlgefallens iſt es möglich, Vergnügen und Schmerz, die nur auf dem Gefühl oder der Ausſicht auf ein mögliches Wohl- oder Uebelbefinden beruhen können, von dem Wohlgefallen oder Misfallen, das mit Billigung oder Misbilligung einerlei iſt, zu unterſcheiden, und die Phänomene im Art. Luſt, 22. ff. zu erklären (U. 222. f. M. II. 722). Man kann jeden Augenblick die Erfahrung machen, daſs alles wechſelnde freie Spiel der Empfindungen (die keine Abſicht zum Grunde haben) vergnügt, weil es das Gefühl der Geſundheit befördert. Daſs wir an dem Gegenſtande und ſelbſt an dieſem Vergnügen kein moraliſches Wohlgefallen haben können, ändert hierin nichts. Ja jenes Vergnügen kann bis zum Affect ſteigen, obgleich wir an dem Gegenſtande ſelbſt kein Intereſſe, wenigſtens kein ſolches nehmen, was dem Grad jenes Vergnügens proportionirt wäre, welches z. B. bei dem der Fall iſt, der das Glücksſpiel mit Leidenſchaft, das Geld aber nicht beſonders liebt. Daſs die Spiele vergnügend ſeyn müſſen, ohne daſs man nöthig hat, intereſſirte Abſichten dabei zum Grunde

zu legen, zeigen alle unſre Abendgeſellſchaften. Muſik und Stoff zum Lachen ſind zweierlei Arten des Spiels mit äſthetiſchen Ideen, wodurch am Ende nichts gedacht wird, und die bloſs durch ihren Wechſel, und dennoch lebhaft vergnügen können. Hier macht offenbar das Gefühl der Geſundheit, durch eine jenem Spiele correſpondirende Bewegung der Eingeweide, das ganze, für ſo fein und geiſtvoll geprieſene, Vergnügen einer aufgeweckten Geſellſchaft aus. Das Vergnügen entſteht eigentlich dadurch, daſs man dem Cörper auch durch die Seele beikommt und dieſe zum Arzt des Cörpers braucht, ſ. Spiel, 2. ff. Die plötzliche Verwandlung der geſpannten Erwartung in nichts, die allem Lachen zum Grunde liegt, iſt für den Verſtand gewiſs nicht erfreulich; es erfreuet auch nicht dadurch, daſs die Vorſtellung objectiv ein Gegenſtand des Vergnügens iſt, denn wie kann eine getäuſchte Erwartung vergnügen; alſo vergnügt es durch Hervorbringung des Gleichgewichts der Lebenskräfte im Cörper. Es macht aber ein Scherz nur dann Vergnügen und erregt Lachen, wenn die geſpannte Erwartung durchaus in nichts verwandelt wird. Die wechſelſeitige Anſpannung und Loslaſſung der elaſtiſchen Theile unſerer Eingeweide iſt nehmlich bei einem Lachen erregenden Scherze die eigentliche Urſache des Vergnügens. Man kann alſo dem Epikur wohl einräumen, daſs alles Vergnügen animaliſche d. i. cörperliche Empfindung ſei.

4. Das geiſtige Gefühl der Achtung für moraliſche Ideen (Moralgeſetze) iſt aber kein Vergnügen, ſondern eine Selbſtſchätzung oder Schätzung der Menſchheit in uns, und das minder edle Wohlgefallen des Geſchmacks (am Schönen) iſt, ſtrenge genommen, auch kein Vergnügen (des Sinnengenuſſes), ſondern ein bloſses Gefallen, oder ein unintereſſirtes und freies Wohlgefallen, ſ. Gedankenſpiel, 7. Die lau-

nigte Manier ist mit dem Vergnügen aus den Lachen nahe verwandt, und kann zur Originalität des Geistes gezählt werden, s. Gedankenspiel, 5. ff.

5. Es giebt einen gewissen Gemeinort, d. i. ein Sprichwort, eine populäre Regel des gemeinen Verstandes, die eine gewisse Beschaffenheit des Sinnengeschmacks ausdrückt, und die in dieser Rücksicht sehr merkwürdig ist, folglich hier eine Erläuterung verdient. Auch wird diese Regel öfters für ein gültiges Gesetz des Reflexionsgeschmacks, d. i. des Geschmacks am Schönen, gebraucht, indem der Geschmackslose sich mit ihr gegen Tadel zu verwahren denkt. Diese Regel, die man beinahe so oft hört, als Jemand etwas tadelt, was ein Anderer besitzt, und dieser als etwas, das er für schön hielt, sich verschaffte, heifst:

Ein Jeder hat seinen eignen Geschmack;

d. i. wenn es auch andre Leute nicht schön finden, so gefällt es doch mir. Das heifst aber offenbar, man braucht ja nicht in seinem Urtheil über Schönheit übereinzustimmen, sondern dies Urtheil kann verschieden seyn. Dann müfste aber der Bestimmungsgrund eines solchen Urtheils blofs subjectiv seyn, d. i. in dem Urtheilenden und nicht in der zu beurtheilenden Sache liegen, oder Vergnügen und Schmerz wäre dann das, was wir durch ein solches Urtheil ausdrückten. Und das hat auch seine vollkommene Richtigkeit, denn was dem einen Vergnügen oder Schmerz verursacht, das verursacht es nicht auch dem Andern, und es ist allerdings wahr, dafs ein Jeder seinen eigenen Sinnengeschmack hat; aber der Reflexionsgeschmack ist ein Vermögen, das für alle Menschen gleiche Gültigkeit hat, und es giebt keinen eigenen Reflexionsgeschmack, son-

dern was schön ist (nicht blofs angenehm), das soll Jedermann dafur gelten lassen (U. 232. M. II, 734.)

6. Die Verschiedenheit der Empfindungen des Vergnügens und Misvergnügens beruhet auf dem jedem Menschen eigenen Gefühl der Lust oder Unlust. Denn beruhete diese Verschiedenheit auf der Beschaffenheit der Dinge, es mögen äussere oder innere seyn, die das Vergnügen oder Misvergnügen erregen, und nicht auf der verschiedenen und eigenthümlichen Beschaffenheit des Gefühls eines jeden Menschen, durch welches er mit Lust oder Unlust afficirt wird: so müsste nothwendig jeder Mensch an dem Vergnügen finden, woran der andre Vergnügen findet, und jeder Mensch Schmerz durch das fühlen, was dem Andern Schmerz verursacht, und der Genuss durch die Sinne wurde für alle Menschen von gleicher Art nicht nur, sondern auch von gleichem Grade seyn. Die Freuden einiger Menschen sind aber für andere ekelhaft. Die Leidenschaft der Liebe zu einem gewissen Gegenstande, die einen Menschen beherrscht, ist öfters Jedermann ein Räthsel, und der eine empfindet oft einen lebhaften Widerwillen gegen etwas, was dem andern völlig gleichgültig ist. Das Feld der Beobachtungen dieser Besonderheiten der menschlichen Natur erstreckt sich sehr weit, und verbirgt annoch einen reichen Vorrath zu Entdeckungen, die eben so anmuthig als lehrreich sind. Folgende Beobachtungen sind in dieser Rücklicht merkwürdig (S. II. 291. f.).

7. Das Gefühl, welches einen Menschen fähig macht, grosse Vergnügen zu geniessen, ist gewiss keine Kleinigkeit. Diejenigen, deren geistreicher Autor ihr Koch ist, und deren Werke von feinem Geschmacke sich in ihrem Keller befinden, werden bei gemeinen Zoten und einem plumpen Scherze in lebhafte Freude gerathen. Ein beque-

mer Mann, der gern beim Lefen einfchläft; ein Kaufmann, dem alle Vergnügen läppifch fcheinen, wenn es nicht das am Handelsvortheil ift; wer das andere Gefchlecht nur als eine genieſsbare Sache liebt; alle diefe genieſsen ein Vergnügen nach ihrer Art. Ganz anders aber ift es mit dem Gefühl des Erhabenen und Schönen, welches ein Wohlgefallen ift, was alle dafür anerkennen follen (S. II. 292. f.). Bei dem Melancholifchen ift der Genufs der Vergnügen ernfthafter; der Sanguinifche ift mifsvergnügt, wenn er nicht luftig ift, auch macht ihn anderer Fröhlichkeit vergnügt; den, welchen man unter der cholerifchen Gemüthsbefchaffenheit meint, vergnügt nur diejenige Art des Erhabenen, welche man das Prächtige nennen kann. Sie ift eigentlich nur der Schimmer der Erhabenheit und eine ftark abftechende Farbe, welche den innern Gehalt der Sache oder Perfon verbirgt (S. II. 314. 317.).

Kant Anthropologie, §. 50. ff. S. 168. ff. — §. 66. S. 208 f.

Deff. Crit. der Urtheilskr. §. 3. ff. S. 8. ff. — §. 54. S. 222. ff. — §. 56. S. 232.

Deff. Beobacht. über das Gef. des Erhab. und Schönen, 1. Abfchn. S. 1. ff. — 2. Abfchn. S. 30. ff.

Verhältnifs,

f. Analogie und Relation.

Verknüpfung,

dynamifche Verbindung, *nexus, nexe.* Die Synthefis des Mannigfaltigen, fo fern es nothwendig zu einander gehört (C. 201. *). Eine folche Verknüpfung ift z. B. die

ſynthesis des Accidens mit der Subſtanz, der Wirkung mit der Urſache.

2. Die Verknüpfung iſt eine Verbindung des Mannigfaltigen, in ſo fern daſſelbe als ungleichartig, und doch *a priori* verbunden, vorgeſtellt wird. Dieſe Verbindung nennt K., weil ſie nicht willkührlich, ſondern nothwendig iſt, eine dynamiſche Verbindung. Dynamiſch heiſst nehmlich das, was auf das Daſeyn der Erſcheinung überhaupt geht, ſ. dynamiſch. Die Verknüpfung betrifft aber die Verbindung des Daſeyns des Mannigfaltigen z. B. daſs es als Accidens einer Subſtanz, oder als Wirkung einer Urſache, vorhanden iſt. Dieſe Verknüpfung kann in die phyſiſche und metaphyſiſche eingetheilt werden; die erſtere iſt die Verknüpfung der Erſcheinungen unter einander, die letztere, die Verknüpfung im Erkenntniſsvermögen *a priori* (C. 201. *), z. B. die Verknüpfung der Geſetzgebungen des Verſtandes und der Vernunft durch die Urtheilskraft.

3. Analytiſche Verknüpfung, logiſche Verknüpfung (*nexus analyticus, ſ. logicus, nexe analytique ou logical*) iſt die Verknüpfung nach dem Geſetze der Identität (P. 199), z. B. die Verknüpfung in analytiſchen Urtheilen, ſ. Gut, 5. ff.

4. Logiſche Verknüpfung, ſ. Verknüpfung, analytiſche.

5. Metaphyſiſche Verknüpfung (*nexus metaphyſicus, nexe metaphyſical*), ſ. Verknüpfung, 2. und 7.

6. Phyſiſche Verknüpfung (*nexus phyſicus, nexe phyſique*), ſ. Verknüpfung, 2. und Verknüpfung, reale.

7. Reale Verknüpfung, ſynthetiſche Verknüpfung (*nexus realis ſ. ſyntheticus, nexe reel ou ſynthetique*) iſt die Verknüpfung nach dem Geſetze der Cauſalität (P. 199. f.), z. B. die Verknüpfung des Blitzes mit dem Donner, welches zugleich ein Beiſpiel von phyſiſcher Verknüpfung iſt, oder die metaphyſiſche Verknüpfung der Gebiete des Naturbegriffs mit dem des Freiheitsbegriffs durch die Spontaneität im Spiele der Erkenntniſsvermögen, ſ. Urtheilskraft äſthetiſche und Gut, 5. ff.

8. Synthetiſche Verknüpfung, ſ. Verknüpfung, reale.

Kant Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 201.) f.

Deſſ. Crit. der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptſt. S. 199. f.

Vermeſſen.

Dieſes gute, bedeutungsvolle Wort bezeichnet die Beſchaffenheit eines Urtheils, daſs man bei ihm das Längenmaſs ſeiner Kräfte, nehmlich der des Verſtandes, zu überſchlagen vergeſſen hat. Ein Urtheil kann bisweilen ſehr demüthig klingen, und macht doch groſse Anſprüche, und iſt doch ſehr vermeſſen, d. i. der Urtheilende maſst ſich durch dieſes Urtheil an, etwas zu beurtheilen, ohne überlegt zu haben, daſs ſeine Verſtandeskräfte dazu nicht hinreichen. Von der Art ſind die meiſten Urtheile, wodurch man die göttliche Weisheit zu erheben vorgiebt, indem man ihr in den Werken der Schöpfung und der Erhaltung Abſichten unterlegt, die eigentlich der eigenen Weisheit des Vernünftlers Ehre machen ſollen (U. 309 *). Wer ſich alſo anmaſst, in der Phyſik eine übernatürliche Ur-

ſache unter die Erkenntniſsgründe zu miſchen; wer ſich erkühnt, in der Teleologie, ſo fern ſie zur Phyſik gezogen wird, ein verſtändiges Weſen über die Natur, als Werkmeiſter derſelben, zu ſetzen, als ſei dies ein Gegenſtand des Wiſſens, und nicht bloſs eine Regel, wornach gewiſſen Producten nachgeforſcht werden muſs, der urtheilt vermeſſen (U. 309. *), ſ. Urtheilskraft, reflectirende.

Vermögen,

ſ. Familie der Erkenntniſsvermögen.

Verneinung,

Negation, transſcendentale Aufhebung, *negatio*, *nihil privativum*, *negation*. Es giebt Urtheile, welche verneinende genannt werden, in welchen das Subject auſser der Sphäre des Prädicats gedacht wird (L. 160). Hat nehmlich ein Urtheil die Qualität im Art. Function, 9., ſo heiſst daſſelbe verneinend. Dieſe Verknüpfung eines Prädicats mit einem Subject iſt die logiſche Negation im Urtheile.

2. Im verneinenden Urtheil wird das Subject und Prädicat eigentlich ſo durch die Copula iſt mit einander verbunden, daſs dieſe Copula durch einen Begriff afficirt wird, welcher der Gedanke davon iſt, daſs das Subject auſser der Sphäre des Prädicats geſetzt wird, und dieſe Affection der Copula iſt durch jenen Begriff nicht iſt eben die Negation. Der Stein iſt nicht ſchwer. S. Beſtimmung, 3. g.

3. Die transſcendentale Negation bedeutet dagegen das Nichtſeyn an ſich ſelbſt,

einen bloſsen Mangel, oder die Aufhebung alles Dinges, ſ. Beſtimmung, 3. g. In dieſem Begriff der Negation laſſen ſich weiter keine Merkmahle unterſcheiden, man kann ihn daher auch nicht real definiren. Nur dann iſt dies möglich, wenn man die Bedingung ſeiner Anwendung in der Sinnenwelt (das Schema) zu Hülfe nimmt, nehmlich eine Zeit, die leer iſt (C. 300.), ſ. Realität, 2. Dies iſt aber die Negation in der Erſcheinung oder in der Natur (*negatio phaenomenon*), d. h. es iſt in derſelben ſchon etwas aus der Sinnlichkeit, nehmlich die Zeit, und die Erklärung iſt nicht bloſs aus dem reinen Verſtande geſchöpft. Hiernach iſt nun Negation das, was dem Mangel der Empfindung entſpricht oder = o (gleich Nichts) iſt (C. 209), oder deſſen Begriff ein Nichtſeyn (in der Zeit) vorſtellt (C. 182).

4. Der Begriff der Negation iſt nehmlich eine Kategorie (C. 106.), ſ. Erfahrungsurtheil, II. B. 2. Sie iſt eine Beſtimmung, die das Nichtſeyn von etwas an der Subſtanz ausdrückt (C. 229.), und das einzige Widerſtreitende der Realität (in dem bloſsen Begriffe eines Dinges überhaupt, denn in den Erſcheinungen können auch Realitäten einander widerſtreiten) (C. 329).

5. Die transſcendentale Verneinung iſt demnach der leere Gegenſtand eines Begriffs, ſ. Ding, 2. β.

Verneinend,

negativ, *negativum*, *negatif*. Mit dieſem Namen belegt man diejenige Beſtimmung des Urtheils, daſs in demſelben das Subject auſser der Sphäre des Prädicats geſetzt wird; in dem ver-

neinenden Urtheil afficirt die Negation nehmlich immer die Copula, im unendlichen Urtheil hingegen wird das Prädicat durch die Negation afficirt (L. 160 u. 162).

Vernünftig,

intelligens, *intelligent*, ſ. Intelligenz.

Vernunft,

λογος, *ratio*, *raiſon*.

1. I. Allgemeinſte Bedeutung. Das ganze obere Erkenntniſsvermögen (C. 863). Die allgemeine Wurzel unſrer Erkenntniſskraft, oder unſer ganzes Erkenntniſsvermögen, theilt ſich nehmlich, und wirft zwei Stämme aus: Sinnlichkeit und Vernunft. Oder, es entſpringen zwei Grundquellen unſrer Erkenntniſs aus dem Gemüth, deren die erſte es dem Gemüth möglich macht, Vorſtellungen durch Eindrücke zu empfangen, und die Sinnlichkeit heiſst, die zweite das Vermögen, durch jene Vorſtellungen einen Gegenſtand vermittelſt der Begriffe zu erkennen, und das ohne Unterſchied Vernunft oder Verſtand genannt wird (C. 74. 863. M. I, 1005.). Man nennt es auch das intellectuelle Erkenntniſsvermögen, ſ. Seelenvermögen.

2. Vernunft oder Verſtand, als das Vermögen zu denken (durch Begriffe ſich etwas vorzuſtellen) wird das obere und die Sinnlichkeit das untere Erkenntniſsvermögen genannt. Der Grund dieſer Benennung iſt, weil die Sinnlichkeit oder das Vermögen der Anſchauungen nur das Einzelne (Individuum) in Gegen-

ſtänden enthält. Die Vernunft oder der Verſtand hingegen oder das Vermögen der Begriffe enthält das Allgemeine (den Begriff) der Vorſtellungen. Dieſes Allgemeine iſt nehmlich die Regel, der das Mannigfaltige der ſinnlichen Anſchauungen untergeordnet werden muſs, um Einheit zur Erkenntniſs des Gegenſtandes hervorzubringen. Vornehmer iſt alſo zwar freilich die Vernunft oder der Verſtand als die Sinnlichkeit, mit der ſich die vernunftloſen Thiere nach eingepflanzten Inſtincten ſchon nothdürftig behelfen können.

Sinnlichkeit ohne Vernunft iſt gleichſam ein Volk ohne Oberhaupt, ſo wie Vernunft ohne Sinnlichkeit, ein Oberhaupt ohne Volk, von uns gedacht, gar nichts vermag. Es iſt alſo zwiſchen Vernunft und Sinnlichkeit kein Rangſtreit, obgleich die eine ein Oberer und die andre als Untere betitelt wird (A. 115.).

3. Wenn unter dem Worte Vernunft oder Verſtand das Vermögen der Erkenntniſs der Regeln (und ſo durch Begriffe) überhaupt gemeint wird, ſo, daſs er das ganze obere Erkenntniſsvermögen in ſich faſst: ſo ſind darunter die aus dieſem Erkenntniſsvermögen ſelbſt erzeugten Regeln deſſelben zu verſtehen. Und ſo kann man die Vernunft auch durch das Vermögen, nach der Autonomie, d. i. frei (Principien des Denkens überhaupt gemäſs) zu urtheilen (F. 25.), erklären. Von den Regeln, nach welchen die Natur den Menſchen in ſeinem Verfahren leitet, wie es bei den durch Naturinſtinct getriebenen Thieren geſchieht, kann hier die Rede nicht ſeyn. Was der Menſch bloſs lernt und ſo dem Gedächtniſs anvertrauet, das verrichtet er nur mechaniſch, nach Geſetzen der reproductiven Einbildungskraft und ohne Vernunft.

Ein Bedienter, der blofs ein Compliment nach einer beſtimmten Formel abzuſtatten hat, braucht keine Vernunft. Das heifst, ein ſo gebrauchter Bedienter hat nicht nöthig, ſelbſt zu denken. Aber, hat er in Abweſenheit ſeines Herrn deſſen häusliche Angelegenheiten zu beſorgen, dann mufs er ſelbſt denken und braucht Vernunft, weil dabei mancherlei nicht buchſtäblich vorzuſchreibende Verhaltungsregeln nöthig werden dürften (A. 117). Subalterne müſſen nicht vernünfteln *) (raiſonniren), weil ihnen der Grund der Regel (das Princip), wornach gehandelt werden ſoll, oft verhehlt werden mufs. Der Befehlshaber (General) aber mufs Vernunft haben, ihm durfen die Gründe des Verhaltens nicht unbekannt bleiben, weil ihm nicht für jeden vorkommenden Fall Inſtruction gegeben werden kann. Dafs der ſogenannte Laie (*Laicus*) in Sachen der Religion, da dieſe als Moral gewürdigt werden mufs, ſich ſeiner eigenen Vernunft nicht bedienen müſſe, iſt ungerecht zu verlangen. Man will nehmlich in der römiſchen Kirche, dafs der Laie dem beſtallten Geiſtlichen (*Clericus*), mithin fremder Vernunft, folgen müſſe. Allein im Mora-

*) Vernünfteln hat eigentlich eine gute und eine ſchlimme Bedeutung. Es heifst ſowohl die Vernunft mit als ohne geſunde Vernunft, aber doch immer in blofsen Verſuchen gebrauchen. Vom erſtern iſt oben ein Beiſpiel gegeben, ob es wohl in dieſem Fal. nicht erlaubt iſt zu vernünfteln. Vernünfteln ohne geſunde Vernunft aber heifst die Vernunft ſo gebrauchen, dafs man dabei, theils aus Unvermögen, theils aus Verfehlung des Geſichtspuncts den Endzweck vorbeigeht (A. 121.). Das Vernünfteln mit geſunder Vernunft iſt aber vom feſten und untadelichen Gebrauch der Vernunft noch unterſchieden. Das Vernünfteln iſt nehmlich immer ein Spiel mit blofsen Verſuchen im Gebrauch der Vernunft, ohne ein Geſetz derſelben. Wenn die Frage iſt, ob ich Geſpenſter glauben ſoll? ſo kann ich über die Möglichkeit derſelben auf allerlei Art vernünfteln. Die Vernunft aber verbietet abergläubiſch zu ſeyn, d. i. die Möglichkeit eines Phaenomens ohne ein Princip der Erklärung deſſelben nach Erfahrungsgeſetzen anzunehmen (A. 166.). Hiernach iſt nun das Wort: herausvernünfteln, im Art. Auslegung, I, ganz richtig gebraucht.

lischen muss ein Jeder sein Thun und Lassen selbst verantworten, und der Geistliche wird die Rechenschaft darüber nicht auf seine eigene Gefahr übernehmen, und kann es auch nicht. In diesem Falle aber sind die Menschen geneigt, in die Verzichtleistung auf eigenen Vernunftgebrauch mehr Sicherheit für ihre Person zu setzen. Dies thun sie aber nicht sowohl aus dem Gefühl ihres Unvermögens in Einsichten, denn das Wesentliche aller Religion ist doch Moral, die jedem Menschen bald von selbst einleuchtet; sondern aus Arglist. Sie meinen nehmlich, theils dann die Schuld alles möglichen Vergehens in Ansehung der Erkenntniss auf Andere schieben zu können, theils und vornehmlich jenem Wesentlichen (der Herzensänderung) durch Eifer in dem ihnen gebotenen Cultus mit guter Art auszuweichen (A. 121. f.).

4. Das Zeitalter der Gelangung des Menschen zum vollständigen Gebrauch der Vernunft kann in Ansehung seiner Geschicklichkeit (Kunstvermögens zu beliebiger Absicht) etwa im zwanzigsten, das in Ansehung der Klugheit (andere Menschen zu seinen Absichten zu gebrauchen) im vierzigsten, endlich das der Weisheit etwa im sechzigsten anberaumt werden (A. 122.). Das Unvermögen (oder auch die Illegalität), sich seiner Vernunft, ohne Leitung eines Andern, zu bedienen, ist die Unmündigkeit. Kinder sind natürlicherweise unmündig, und ihre Eltern sind ihre natürlichen Vormünder, d. i. diejenigen, die ihre Vernunft leiten sollen. Das Weib in jedem Alter wird für bürgerlich (legal)- unmündig erklärt; der Ehemann ist ihr natürlicher Curator, d. i. derjenige, der ihre Vernunft leiten soll. Wenn sie aber mit ihm in getheilten Gütern lebt, ist es ein Anderer, der ihre Vernunft leitet (ihr Curator ist). Nach der Natur ihres Geschlechts

hat freilich das Weib Mundwerks genug, ſich und ihren Mann, wenn es aufs Sprechen ankommt, auch vor Gericht (was das Mein und Dein betrifft) zu vertheidigen. Dem Buchſtaben nach könnte ſie alſo gar für übermündig erklärt werden, d. i. für eine Perſon, welche mehr Vernunft hat, als nöthig iſt, ihre eigene Vernunft zu leiten. Allein die Frauen können doch demungeachtet eben ſo wenig ihre Rechte perſönlich vertheidigen, als es ihrem Geſchlecht zuſteht, in den Krieg zu ziehen. Sie können nicht ſtaatsbürgerliche Geſchäfte für ſich ſelbſt treiben, ſondern nur vermittelſt eines Stellvertreters, und dieſe geſetzliche Unmündigkeit in Anſehung öffentlicher Verhandlungen macht ſie in Beziehung auf häusliche Wohlfahrt nur deſto vermögender. Denn hier tritt das Recht des Schwächern ein, welches zu achten und zu vertheidigen, ſich das männliche Geſchlecht durch ſeine Natur ſchon berufen fühlt (A. 135.). Die Grillenkrankheit oder Hypochondrie iſt ebenfalls ein Zuſtand, in welchem die Vernunft nicht hinreichende Gewalt über das Subject hat; denn derjenige, der ſich in dieſem Zuſtande befindet, kann den Gang ſeiner Gedanken nicht richten, aufhalten oder antreiben (A. 124). Wenn gewiſſe Chimären gleichſam das eine oder andere Organ des Gehirns verletzt haben, ſo entſtehen ſinnliche Empfindungen gleich als von Eindrücken durch wirkliche Gegenſtände, und es wird dann ein ſolches Hirngeſpenſt ſelbſt im Wachen bei guter geſunder Vernunft für wirkliche Erfahrung gehalten werden. Denn es wäre umſonſt, einer Empfindung, oder einer ihr an Stärke gleichkommenden Vorſtellung, Vernunftgründe entgegen zu ſetzen. Die Sinne geben nehmlich von wirklichen Dingen weit gröſsre Ueberzeugung als ein Vernunftſchluſs; zum wenigſten kann derjenige, den dieſe Chimäre bezaubert, niemals durch Vernünfteln dahin gebracht werden, an der

Wirklichkeit ſeiner vermeinten Empfindung zu zweifeln. So findet man, daſs Perſonen, die in andern Fällen genug reife Vernunft zeigen, gleichwohl feſt darauf beharren, mit aller Achtſamkeit wer weiſs was für Geſpenſtergeſtalten und Fratzengeſichter geſehen zu haben, und daſs ſie wohl gar fein genug ſind, ihre eingebildete Erfahrung mit manchem ſubtilen Vernunfturtheil in Zuſammenhang zu bringen. Es grenzt dieſer Zuſtand ſchon an Verrückung; denn ein Verrückter iſt ein Träumer im Wachen (S. 43. f.). Die Krankheit einer geſtörten Vernunft heiſst Aberwitz. Er iſt eine Art der Verrückung. Es iſt in dieſer Art der Gemüthsſtörung nicht bloſs Unordnung und Abweichung von der Regel des Gebrauchs der Vernunft, ſondern auch poſitive Unvernunft, d. i. eine andere Regel, nach der das Subject handelt; daher eben das Wort Verrückung. Es zeigt zwar Vernunft genug, den Urſachen der Erſcheinungen bei der Verrückung durch Experimente an ſich ſelbſt nachzuforſchen, aber dieſe können leicht Verrückung zur Folge haben (A. 146. ff.). Die Unvernunft (die etwas Poſitives, nicht bloſser Vernunftmangel iſt) iſt, eben ſowohl wie die Vernunft, eine bloſse Form, der die Gegenſtände können angepaſst werden, und beide ſind alſo aufs Allgemeine geſtellt. Was nun aber beim Ausbruche der verrückten Anlage (der gemeiniglich plötzlich geſchieht) dem Gemüthe zuerſt in den Wurf kommt (die zufällig aufſtoſsende Materie, worüber nachher gefaſelt wird), darüber ſchwärmt nun der Verrückte fortan vorzüglich, weil es durch die Neuigkeit des Eindrucks ſtärker in ihm haftet, als das übrige Nachfolgende (A. 150.). Hieraus entſpringt öfters ein ſehr ſchimmernder Anſchein von Wahnwitz, welcher mit einem groſsen Genie zuſammen beſtehen kann, in ſo fern die langſame Vernunft den empörten Witz nicht mehr zu begleiten vermag (S. 50.). Denen

Verrückten, welche aus falſchen Vorſtellungen richtig ſchlieſsen, d. i. den Phantaſten, kann man ſehr wohl Vernunfturtheile entgegen ſetzen, wenn gleich nicht ihr Uebel zu heben, dennoch wenigſtens es zu mildern. Mit den Wahnſinnigen oder Wahnwitzigen aber, die aus richtigen Vorſtellungen auf eine verkehrte Art ſchlieſsen, zu vernünfteln, iſt thöricht. Denn ſie würden nicht wahnſinnig ſeyn, wenn ſie Vernunftgründe faſſen könnten; ja es iſt auch für ſie ſchädlich, weil es ihnen Stoff zu neuen Ungereimtheiten giebt (S. 52.)

5. Aber ſich ſelbſt unmündig zu machen, iſt ſehr bequem. Auch kann es natürlicher Weiſe nicht an Häuptern zur Leitung der Vernunft ſolcher ſich ſelbſt herabwürdigenden Menſchen fehlen. Solche Vernunftleiter benutzen die Lenkſamkeit des groſsen Haufens (der mit Recht ſo heiſt, weil er von ſelbſt ſich ſchwerlich vereinigt), und wiſſen die Gefahr, ſich ſeiner eigenen Vernunft zu bedienen, als tödtlich vorzuſtellen. Staatsoberhäupter nennen ſich Landesväter, weil ſie es beſſer als ihre Unterthanen verſtehen, wie dieſe glücklich zu machen ſind, das Volk aber iſt, ſeines eigenen Beſtens wegen, zu einer beſtändigen Unmündigkeit verurtheilt. Wenn Adam Smith aber ſagt: die Staatsoberhäupter wären ſelbſt ohne Ausnahme unter allen die gröſsten Verſchwender, ſo wiſſen ſie doch durch die in manchen Ländern ergangenen Aufwandsgeſetze die Unterthanen von der Verſchwendung kräftig zurückzuhalten (nach der Regel: thut nach meinem Willen, inſofern er für Andere, aber nicht für mich, ein Geſetz iſt) (A. 135. f.).

6. Der Clerus, d. i. die römiſche beſtallte Geiſtlichkeit, hält den Laien ſtrenge und beſtändig in ſeiner Unmündigkeit. Das Volk hat

keine Stimme und kein Urtheil in Anſehung des Weges, den es zum Himmelreich zu nehmen hat, es folgt der Wegweiſung des Clerus (oft ſehr blinder Leiter). Es bedarf (denkt man) nicht eigener Augen des Menſchen, um dahin zu gelangen. Man wird den Menſchen ſchon leiten. In mancher nichtrömiſchen Kirche werden dem nicht geiſtlichen Mitgliede derſelben zwar heilige Schriften in die Hände gegeben, damit es mit eigenen Augen ſehe, aber doch nur nach der Erklärung derſelben durch ſeine Leiter (A. 136.).

7. Eben ſo bildet ſich ein Gelehrter nach fremder Vernunft, wenn er nur in dem Grade und ſo viel erkennt, als ihm anderswoher (nicht durch eigene Vernunft) gegeben worden. Das Erkenntniſs entſprang bei ihm nicht aus Vernunft, er bildete nur nach, aber erzeugte nicht. Sein Erkenntniſs kann zwar objectiv (dem Urſprunge der Erkenntniſs an ſich nach) Vernunfterkenntniſs ſeyn, ſubjectiv (dem Urſprunge der Erkenntniſs bei ihm nach) aber iſt es doch bloſs hiſtoriſch. Objective Vernunfterkenntniſſe dürfen nur dann allein auch ſubjectiv dieſen Namen führen, wenn ſie aus allgemeinen Quellen der Vernunft, d. i. aus Principien geſchöpft worden ſind (C. 864.), ſ. Lernen. Gelehrte laſſen ſich in Anſehung der häuslichen Anordnungen gemeiniglich gern von ihren Frauen in der Unmündigkeit erhalten, und ihre Vernunft von denſelben leiten. Ein unter ſeinen Büchern begrabener Gelehrter antwortete auf das Geſchrei eines Bedienten, es ſei in einem der Zimmer Feuer: dergleichen Dinge gehören für meine Frau. — Endlich kann auch von Staats wegen die ſchon erworbene Mündigkeit eines Verſchwenders einen Rückfall in die bürgerliche Unmündigkeit nach ſich ziehen, wenn er beim geſetzlichen Eintritt in die Majorennität eine Schwäche der Vernunft in Abſicht

auf die Verwaltung ſeines Vermögens zeigt, die ihn als Kind oder Blödſinnigen darſtellt (A. 136. f.).

§. II. Die Vernunft oder der Verſtand, denn beide Wörter bedeuten hier vorjetzt noch einerlei, kann nun als ein bloſs logiſches oder als ein transſcendentales Vermögen betrachtet werden; oder vielmehr es giebt einen zwiefachen Gebrauch der Vernunft, einen logiſchen oder allgemeinen Vernunftgebrauch und einen beſondern Gebrauch der Vernunft, den man den transſcendentalen nennen kann. Der logiſche oder allgemeine Vernunftgebrauch iſt der Gebrauch der Vernunft unangeſehen der Verſchiedenheit der Gegenſtände, auf welche er gerichtet ſeyn mag; die Regeln deſſelben ſind die Regeln des ſchlechthin nothwendigen Denkens, ohne welche gar kein Gebrauch der Vernunft ſtatt findet, ſie ſind der Inhalt der gemeinen Logik, die davon auch Vernunftlehre heiſst. Es können aber auch für den Gebrauch der Vernunft zur Erkenntniſs mancher Gegenſtände beſondere Regeln nöthig ſeyn, als Regeln eines beſondern Vernunftgebrauchs, von welchen dann auch ein beſonderes Organon (Logik für dieſen beſonderen Vernunftgebrauch) handeln würde. Nach dem Gange der menſchlichen Vernunft gelangt ſie allererſt zur Erkenntniſs dieſer Regeln eines beſondern Vernunftgebrauchs, wenn die Wiſſenſchaft, die aus der Anwendung derſelben entſpringt, ſchon lange fertig iſt (C. 76.), ſ. Logik.

§. Die Vernunft in dem beſondern Gebrauch derſelben, da ſie bloſs zu einer ſolchen Erkenntniſs angewandt wird, die aus dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt, oder *a priori* entſpringt, oder das Vermögen der Erkenntniſs aus Principien *a priori* (U. III. 339.), heiſst Vernunft an ſich oder reine Vernunft *a priori* (C. 363.). Sind dieſe Erkenntniſſe durch Conſtruction der Begriffe

möglich, ſo iſt der Gebrauch der reinen Vernunft intuitiv oder mathematiſch; ſind ſie aber bloſs nach Begriffen möglich, und betrifft die Erkenntniſs folglich nicht ſowohl Gegenſtände, als die Möglichkeit einer allgemeinen und nothwendigen Beſchaffenheit (Geſetzlichkeit) der Gegenſtände, und die Möglichkeit einer ſolchen Erkenntniſs *a priori* von Gegenſtänden, ſo iſt der Gebrauch der reinen Vernunft discurſiv und transſcendental oder philoſophiſch, ſ. Conſtruiren, 4. ff. Was iſt aber die Urſache der Nothwendigkeit eines ſolchen zwiefachen Vernunftgebrauchs, und an welchen Bedingungen erkennt man, welcher von beiden ſtatt finde (M. I, 867. C. 747.)? Alle unſere Erkenntniſs bezieht ſich auf mögliche Anſchauung, denn durch dieſe wird der Gegenſtand gegeben. Nun enthält ein Begriff *a priori* entweder ſchon eine reine Anſchauung in ſich, und dann kann er conſtruirt werden und der Vernunftgebrauch iſt mathematiſch; oder er enthält nichts als die Syntheſis möglicher Anſchauungen, die *a priori* nicht gegeben ſind, und dann kann man durch ihn ſynthetiſch und *a priori* nach Begriffen urtheilen und der Vernunftgebrauch iſt philoſophiſch (M. I, 866, b. C. 747. f.). Nun iſt von aller Anſchauung keine *a priori* gegeben, als die bloſse Form der Erſcheinungen, Raum und Zeit, und alſo läſst ſich ein Begriff von dieſen als *Quantis* conſtruiren. Die Materie der Erſcheinungen aber kann nur *a poſteriori* vorgeſtellt werden. Bloſs der Begriff des Dinges überhaupt ſtellt *a priori* den empiriſchen Gehalt der Erſcheinungen vor, aber die ſynthetiſche Erkenntniſs von denſelben *a priori* iſt auch bloſs die Regel der Syntheſis alles Empiriſchen (M. I. 867. b. C. 748.). Von dem transſcendentalen Gebrauch der Möglichkeit und den Grenzen der reinen Vernunft in obiger Bedeutung handelt Kants Critik der reinen Vernunft (C. 24.). Daſs es überall gar keine Er-

kenntnifs *a priori* gebe, haben zwar Manche behauptet, aber nie beweifen können, und dieſes zu beweifen iſt auch ganz unmöglich. Denn dieſes Beweifen würde eben ſo viel ſeyn, als aus der Vernunft beweifen, daſs es keine Vernunft gebe. Ob es nehmlich Vernunfterkenntnifs giebt oder nicht, kann man doch wohl nicht aus der Erfahrung wiſſen, weil der Gegenſtand (Vernunfterkenntnifs als ſolche) gar nicht in die Sinne fällt, folglich müſste man ihr Nichtſeyn *a priori* (unabhängig von der Erfahrung, d. i. aus bloſser Vernunft) beweifen, das wäre alſo ein Beweis aus der Vernunft dafür oder eine Vernunfterkenntnifs davon, daſs es keine Vernunfterkenntnifs gebe. Wir ſagen nehmlich nur, daſs wir etwas durch Vernunft erkennen, wenn wir es auch hätten wiſſen können, ohne daſs es uns erſt in der Erfahrung vorgekommen wäre. Mithin iſt Vernunfterkenntnifs und Erkenntnifs *a priori* einerlei (P. 23.).

10. Vernunfterkenntnifs kann aber auf zweierlei Art auf ihren Gegenſtand bezogen werden, entweder dieſen und ſeinen Begriff (der anderswoher gegeben ſeyn muſs) bloſs zu beſtimmen, oder ihn auch (z. B. eine Handlung) wirklich zu machen. Das Vermögen der Vernunft, Begriffe zu beſtimmen oder der theoretiſchen Erkenntnifs, nennt Kant die theoretiſche, und inſofern ſie bloſs auf ſolche theoretiſche Erkenntnifs geht, wozu man in keiner Erfahrung gelangen kann, auch die ſpeculative Vernunft. Das Vermögen der Vernunft aber, Begriffe (z. B. den der Pflicht) wirklich zu machen, oder der praktiſchen Erkenntnifs (welche Erkenntnifs eigentlich ein Beziehen, nicht ſowohl des Begriffes auf den Gegenſtand ſelbſt, als der Cauſalität der Vernunft auf das Daſeyn des Gegenſtandes durch den Begriff iſt) nennt Kant die praktiſche Vernunft (C. IX.). Er meint damit

gar nicht, wie man ihm ſo gern Schuld giebt, daſs es eine doppelte*) Vernunft gebe; ſondern nur daſs eine und dieſelbe Vernunft das Vermögen ſei, eine Erkenntniſs auf zweierlei ſpecifiſch verſchiedene (eigenthümliche) Art auf einen Gegenſtand zu beziehen, nehmlich entweder um ihm Beſtimmungen beizulegen, anzugeben, was er iſt; oder das Daſeyn deſſelben zu bewirken, die Natururſachen des Subiects der Vernunft zur Hervorbringung des Gegenſtandes aufzubieten. Es giebt alſo nicht eine zwiefache Vernunft, ſondern einen zwiefachen Gebrauch der Vernunft: den theoretiſchen Gebrauch der Vernunft, durch den ich *a priori* (als nothwendig und allgemein) erkenne, daſs etwas ſei (den Gegenſtand, der da iſt, ſelbſt); und den praktiſchen Gebrauch der Vernunft, durch den ich *a priori* **) (als allgemein und nothwendig) erkenne, daſs etwas da ſeyn (geſchehen) ſoll (C. 661.). Der theoretiſche Gebrauch der Vernunft beſchäftigt ſich demnach mit Gegenſtänden des bloſsen Erkenntniſsvermögens, oder des Vermögens, zu beſtimmen, was ein Gegenſtand ſei; der praktiſche Gebrauch der Vernunft beſchäftigt ſich hingegen mit Beſtimmungs-

*) Garve (1. B. der Ueberſetz. d. Ethik des Ariſtot. S. 351.) ſagt: ich höre in der Kantiſchen Philoſophie zum erſten Mahle von einer doppelten Vernunft, einer theoretiſchen und einer praktiſchen reden: und ich erfahre weder das Weſen, noch den Grund dieſes Unterſchiedes; ſo wenig ich ihn bei mir ſelbſt, durch das Selbſtbewuſstſeyn und die Beobachtung meines Innern, entdecken kann.

**) Garve ſagt (a. a. O. S. 351.*)): „Es iſt ſeltſam, daſs die praktiſche Vernunft die Erfahrung als Quelle oder Urſtoff der ſittlichen Begriffe, und als Grundlage, woraus ſich die Principien entwickeln, ſo ſehr verſchmäht: und daſs wir doch nur aus der Erfahrung wiſſen, daſs wir eine Vernunft haben, und daſs dieſe Vernunft Schlüſſe macht; — es müſste dann eine noch höhere Vernunft geben, welche uns davon belehrte.“ Die Erfahrung giebt uns freilich die Veranlaſſung, zu dem Bewuſstſeyn zu gelangen, daſs wir eine Vernunft haben; aber die Nothwendigkeit und Allgemeinheit, die mit ihren Erkenntniſſen verbunden iſt, lehrt uns, daſs ſie ein Vermögen *a priori* iſt.

gründen des Willens, oder des Vermögens, den Vorſtellungen entſprechende Gegenſtände entweder hervorzubringen, oder doch ſich ſelbſt zu Bewirkung derſelben (das phyſiſche Vermögen der Natururſachen mag nun hinreichend ſeyn, oder nicht), d. i. ſeine Cauſalität zu beſtimmen (P. 29. f.). Kant ſagt ausdrücklich, die praktiſche Vernunft hat in ſo fern mit der ſpeculativen einerlei Erkenntnifsvermögen zum Grunde, als beide reine Vernunft ſind (P. 159.). Er nennt auch das theoretiſche und praktiſche Vernunftvermögen das ganze reine Vernunftvermögen (P. 162.) *). Man hätte ihm auf die Art eben ſowohl Schuld geben können, er nehme vier Vernunften an: eine reine, eine empiriſche (die Vernunft angewandt zur Erfahrungserkenntnifs als ſolcher, oder des Empiriſchen in derſelben), eine ſpeculative und eine praktiſche. Ja man könnte auch wohl gar noch eine gemeine Vernunft (die Vernunft, in ſo fern ſie im gemeinen Leben gebraucht und auf Dinge des gemeinen Lebens angewandt wird) hinzuſetzen (P. 91.), ſ. übrigens Critik der reinen Vernunft, 8. (M. II. 384. U. III.).

11. III. Es werden aber die Wörter Vernunft und Verſtand, die wir bisher ohne Unterſchied,

*) Garve (a. a O.) ſagt: „Ich ſehe, dafs jede dieſer beiden Arten der Vernunft ſo eigenthümliche Functionen — und dafs beide ſo wenig Gemeinſchaftliches haben, dafs ich nicht begreife, warum beide Vernunft heifsen. Was iſt die Vernunft nach der Kantiſchen Definition? — Das Vermögen Schlüſſe zu machen. Schon auf die theoretiſche Vernunft, ſo wie ſie bei Kant erſcheint und handelt, ſcheint mir dieſe Definition nicht recht zu paſſen. Worin würde, wenn ſie nichts, als das Vermögen zu ſchlieſsen wäre, der groſse Abſtand, den Kant zwiſchen ihr und dem Verſtande annimmt, und den er dem Unterſchiede zwiſchen Verſtand und Sinnlichkeit gleich macht, beſtehen? u. ſ. w.“ Garve überſah offenbar die mancherlei Bedeutungen des Worts Vernunft, nach dem verſchiedenen Gebrauch des Vermögens, das es bezeichnet, nehmlich des obern Erkenntnifsvermögens.

dem Sprachgebrauch ganz gemäfs, für einerley Vermögen gebraucht haben, auch in einer beſondern Bedeutung genommen, und dann müſſen ſie ſorgfältig von einander unterſchieden werden. Beide werden nehmlich als Glieder der Eintheilung mit einem dritten der Vernunft oder dem Verſtande (wie wir dieſe Wörter bisher, als gleichbedeutend, genommen haben, nehmlich) in allgemeiner Bedeutung untergeordnet, und da beſteht das obere Erkenntnifsvermögen (materialiter, d. i. nicht für ſich allein, ſondern in Beziehung auf Erkenntnifs der Gegenſtände betrachtet) aus dreierlei Vermögen (Facultäten):

a) Verſtand, in engerer Bedeutung, ſ. Verſtand;

b) Urtheilskraft, ſ. Urtheilskraft; und

c) Vernunft, in engerer Bedeutung (A. 115.).

Der ganze Gebrauch des Erkenntnifsvermögens bedarf zu ſeiner eigenen Beförderung, ſelbſt im theoretiſchen Erkenntniſſe, doch der Vernunft in weiterer Bedeutung. Denn dieſe Vernunft giebt die Regel, nach welcher das Erkenntnifsvermögen allein befördert werden kann, daher macht die Vernunft, nach den drei Vermögen derſelben, drei Anſprüche, die man in folgende drei Fragen zuſammenfaſſen kann:

a) Was will ich? fragt der Verſtand;

b) Worauf kommts an? fragt die Urtheilskraft;

c) Was kommt heraus? fragt die Vernunft in engerer Bedeutung (A. 164. f.).

Der Verſtand iſt poſitiv und vertreibt die Finſterniſs der Unwiſſenheit; die Urtheilskraft iſt mehr negativ und verhütet die Irrthümer aus dem dämmernden Lichte der Gegenſtände; die Vernunft iſt ganz negativ und verſtopft die Quelle der Irrthümer (die Vorurtheile) und ſichert hiermit den Verſtand durch die Allgemeinheit der Principien. Büchergelehrſamkeit vermehrt zwar die Kenntniſſe vermittelſt des Verſtandes, aber erweitert, ohne Vernunft, nicht den Begriff und die Einſicht. Das ganze Vernunftvermögen, in der weiteſten Bedeutung des Worts, geht alſo auf Zwecke, und man kann daher ſagen, die Vernunft iſt ein mit der Freiheit verbundenes Vermögen, durch welches allein Zwecke überhaupt erreicht werden können (A. 233.).

12. Die Vernunft in engerer Bedeutung iſt das Vermögen, von dem Allgemeinen das Beſondere abzuleiten und dieſes letztere alſo nach Principien und als nothwendig vorzuſtellen (C. 674. A. 120.), und ebenfalls wieder in Anſehung ihres logiſchen oder formalen und ihres transſcendentalen oder realen, in Anſehung ihres ſpeculativen und ihres praktiſchen Gebrauchs verſchieden zu erklären. Alle unſere Erkenntniſs hebt von den Sinnen an, und geht von da zum Verſtande. Sie endigt aber bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anſchauung zu bearbeiten, und unter die höchſte Einheit des Denkens zu bringen. Die Vernunft, ihrem bloſs formalen oder logiſchen Gebrauch, d. i. als Vermögen einer gewiſſen logiſchen Form der Erkenntniſs, nach betrachtet, wobei von allem Inhalt der Erkenntniſs abſtrahirt wird, iſt ſchon vorlängſt von den Logikern (*Knutzen Elem. Logic.* §. 293.) durch das

Vermögen mittelbar zu ſchlieſsen *) (*facultas ratiocinandi*), zum Unterſchiede von dem Vermögen unmittelbar zu ſchlieſsen, (*facultas conſequentiarum immediatarum*), welches der Verſtand iſt, erklärt worden. Aber die Vernunft ihrem realen oder transſcendentalen Gebrauch nach erzeugt ſelbſt Begriffe und Grundſätze, die ſie weder von den Sinnen, noch vom Verſtande entlehnt, und wird durch jene Erklärung noch gar nicht eingeſehen. Da nun hier eine Eintheilung des Vernunftvermögens in ein logiſches und transſcendentales vorkömmt, ſo muſs ein höherer Begriff von dieſer Erkenntniſsquelle geſucht werden, welcher jene beiden Begriffe unter ſich befaſst. Der logiſche Begriff der Vernunft iſt indeſſen der Schlüſſel zu dem transſcendentalen, und ſo wie die Tafel der Functionen in Urtheilen die Kategorien an die Hand giebt, ſo giebt die Tafel der Functionen in Schlüſſen die Vernunftbegriffe (C. 355. f. M. I. 396.).

13. Die Vernunft unterſcheidet ſich nun dadurch vom Verſtande, daſs der letztere das Vermögen der Regeln, ſie aber das Vermögen der Principien iſt (C. 171. 356. M. I. 397.). Der Ausdruck Regel aber iſt im Art. Regel, und der Ausdruck Princip, welcher ſo zweideutig iſt, im Art. Princip und Anfang erklärt. Ein jeder allgemeiner Satz, er mag auch ſogar aus der Erfahrung (durch Induction) hergenommen ſeyn, kann zum Oberſatz (*Major*) in

*) Das Schlieſsen ſelbſt kann man durch mittelbar urtheilen erklären; man ſubſumirt nehmlich ein mögliches Urtheil vermittelſt ſeiner Bedingung unter die Bedingung eines gegebenen Urtheils. Iſt nun die Bedingung des möglichen Urtheils mit der Bedingung des gegebenen einerlei, ſo iſt der Schluſs unmittelbar und beide Urtheile haben einerlei Materie und nur verſchiedene Form.

einem Vernunftſchluſſe dienen; ein jeder ſolcher Oberſatz *) iſt alſo zwar kein Princip, aber er hat doch als ſolcher die Form eines Princips, und jeder Vernunftſchluſs iſt eine Form der Ableitung einer Erkenntniſs aus einem Princip. Der Verſtand giebt nun ſolche allgemeine Sätze *a priori*, die zu Oberſätzen in Vernunftſchlüſſen dienen können; die Vernunft aber braucht ſie, in ihrem logiſchen Gebrauch, als Principien, um das Beſondere in dem Unterſatz im Allgemeinen des Oberſatzes mittelbar durch den Mittelbegriff, der in beiden Vorderſätzen iſt, in der Concluſion oder dem Schluſsſatz, und ſo durch lauter Begriffe, zu erkennen.

14. Allein der Verſtand kann gar keine ſynthetiſchen Erkenntniſſe aus Begriffen verſchaffen, und dieſe ſind es doch, welche eigentlich den Namen der Principien ſchlechthin verdienen. Bloſs allgemeine Sätze überhaupt, die der Verſtand der Vernunft zu Oberſätzen in ihren Schlüſſen darbietet, können nur comparative Principien heiſsen (C. 357. M. I, 401.), ſ. Anfang. Der Verſtand iſt ein Vermögen der Einheit der Erſcheinungen vermittelſt der Regeln, d. i. er bringt in die ſinnlichen Eindrücke ſelbſt ſowohl, als auch in die ſinnlichen Gegenſtände (die durch ſeine Verbindungen der ſinnlichen Eindrücke entſtehen) untereinander, durch Begriffe Einheit. Die Vernunft hingegen iſt das Vermögen der Einheit der Verſtandesregeln unter Princi-

*) Wenn Garve (a. a. O. S. 352.) ſagt: „der Verſtand macht auch Schlüſſe: denn er zieht, nach Kants eigener Theorie, unmittelbare Folgerungen;“ ſo hat er wieder den groſsen Unterſchied zwiſchen Vernunft- und Verſtandesſchlüſſen überſehen. S. die vorhergehende Anmerkung. Verſtandesſchlüſſe ſind eigentlich nichts anders als Urtheile in verſchiedener Form.

pien, d. i. ſie bringt in die Verſtandesregeln durch Principien Einheit. Sie geht alſo niemals zunächſt oder geradezu auf Erfahrung, wie der Verſtand, oder auf irgend einen Gegenſtand. Der Verſtand geht auf die Sinnlichkeit, nehmlich, das durch ſeine Begriffe in diſtributive Einheit zu verbinden; was die Sinnlichkeit liefert; die Vernunft geht lediglich auf den Verſtand und deſſelben zweckmäſsige Anſtellung, als ihren Gegenſtand, und vermittelſt deſſelben auf ihren eigenen empiriſchen Gebrauch. Sie ſchafft alſo keine Begriffe von Gegenſtänden, ſondern ordnet nur die Verſtandesbegriffe von ihnen, und verbindet durch ihre Principien das, was der Verſtand, der durch ſeine Begriffe das durch die Sinne gegebene Mannigfaltige im Object verbindet, liefert, oder giebt den mannigfaltigen Erkenntniſſen, die der Verſtand liefert, diejenige collective Einheit *a priori*, welche ſie in ihrer gröſstmöglichen Ausbreitung haben können, durch Vernunftbegriffe oder Ideen, welche Vernunfteinheit heiſsen kann (M. I. 403. 788). Das iſt der allgemeine Begriff von dem Vernunftvermögen, in engerer Bedeutung, ſowohl ſeinem logiſchen als transſcendentalen Gebrauch nach (C. 359. 671.).

15. Den logiſchen Gebrauch der Vernunft findet man nun erläutert und durch Beiſpiele begreiflich gemacht im Art. Schluſs, 1 und 4. ff. Die Concluſion oder der Schluſsſatz wird mehrentheils als ein Urtheil aufgegeben, zu dem man den Beweis *a priori* ſuchen ſoll. Zu einem ſolchen Beweis gehören nun die beiden Vorderſätze, aus denen es herflieſst. Durch dieſe beiden Vorderſätze wird aber ein ganz andrer Gegenſtand gedacht, als in dem Schluſsſatz. Wir ſuchen daher im Verſtande die Aſſertion oder Wirklichkeit des Schluſsſatzes auf, d. i. wir ſe-

hen nach, ob ſie ſich nicht im Verſtande unter gewiſſen Bedingungen nach einer allgemeinen Regel vorfinde. Man nehme z. B. den Vernunftſchluſs im Art: Schluſs, 4. γ. Es ſei die Frage aufgeworfen: ob Gelehrte ſterblich ſind. So iſt das Urtheil eigentlich hier noch problematiſch. Um es nun aſſertoriſch zu machen, oder ſagen zu können: Gelehrte ſind, oder ſind nicht, ſterblich, muſs ein ſolches Urtheil als der Schluſsſatz *) eines Vernunftſchluſſes betrachtet werden. Nun wird aber in dem Oberſatz: alle Menſchen ſind ſterblich; und in dem Unterſatz: Gelehrte ſind Menſchen, ein ganz andrer Gegenſtand gedacht, als in dem Schluſsſatz: Gelehrte ſind ſterblich. Im Oberſatz werden die Menſchen als unter die Sphäre des Begriffs ſterblich, im Unterſatz, die Gelehrten als unter die Sphäre des Begriffs Menſchen, und im Schluſsſatz, die Gelehrten als unter die Sphäre des Begriffs ſterblich gehörig, gedacht. Nun finde ich, wenn ich im Verſtande nachſehe, ob ſich nicht etwas vorfinde, was es möglich mache, jenes aufgegebene problematiſche Urtheil in ein aſſertoriſches zu verwandeln, daſs wirklich eine ſolche Bedingung da ſei, die dieſes möglich mache, nehmlich: daſs die Gelehrten unter die Sphäre des Begriffs Menſchen, dieſe aber unter die Sphäre des Begriffs ſterblich gehören. Der Vernunftſchluſs prämittirt oder ſetzt eine allgemeine Regel **) im Oberſatz

*) Der Schluſsſatz iſt nehmlich das wirkliche Urtheil, welches die Aſſertion der Regel im Oberſatz, z. B. daſs alle Menſchen ſterblich ſind, in dem ſubſumirten Falle, daſs Gelehrte Menſchen ſind, ausſagt. Er ſagt alſo eigentlich aus, daſs das, was unter der Bedingung (Menſch) der Regel im Oberſatze allgemein galt, auch in dem vorkommenden Falle (der nach dem Unterſatz dieſe Bedingung bei ſich führt) gültig ſei.

**) Die Regel nehmlich ſagt etwas allgemein unter einer gewiſſen Bedingung aus: alle ſind ſterblich, die nur Menſchen ſind.

voraus, nehmlich die des Sterblichſeyns der Menſchen. Nun läſst ſich das Object des Schluſsſatzes: Gelehrte, wirklich unter die Bedingung der Regel, daſs ſie Menſchen ſind, im Unterſatz ſubſumiren; denn Gelehrte ſtehen unter der Bedingung, daſs ſie Menſchen ſind, *) alſo ſtehen ſie auch unter der Regel des Sterblichſeyns der Menſchen ſelbſt. Dieſe Regel des Sterblichſeyns der Menſchen, die auch für andere Gegenſtände der Erkenntniſs, z. B. Handwerker, gilt, iſt es nun, aus welcher vermittelſt der Bedingung, daſs Gelehrte Menſchen ſind, das Sterblichſeyn der Gelehrten gefolgert wird. Man erkennt hier alſo die Concluſion *a priori* nicht im Einzelnen (in der Anſchauung), wie der Verſtand ſeinen Begriff realiſirt, ſondern als enthalten im Allgemeinen (dem Princip) und als nothwendig unter einer gewiſſen Bedingung (daſs Gelehrte Menſchen ſind). Und dies, daſs alles unter dem Allgemeinen ſtehe, und in allgemeinen Regeln beſtimmbar ſei, iſt eben das Princip der Rationalität oder der Nothwendigkeit, was etwas zur Vernunfterkenntniſs macht (*principium rationalitatis ſ. neceſſitatis* (L. 188.). Man ſiehet hieraus: daſs die Vernunft im Schlieſsen die groſse Mannigfaltigkeit der Erkenntniſs des Verſtandes auf die kleinſte Zahl der Principien oder allgemeinen Bedingungen zu bringen, und dadurch die höchſte Einheit der Verſtandeserkenntniſſe zu bewirken ſuche (C. 361. u. 386. f. M. I. 406. 435.), ſ. Proſyllogismus, 4. f.

16. Von dem reinen Gebrauche der

---

*) Dieſe Subſumtion der Bedingung (Gelehrte) des Urtheils: Gelehrte ſind ſterblich, unter die Bedingung (Menſchen) der Regel: Menſchen ſind ſterblich, heiſst der Unterſatz (*Minor*). Er ſagt aus, daſs in einem vorkommenden Falle die Bedingung der Regel ſtatt findet.

Vernunft oder der reinen Vernunft *a priori*. Kann man aber die Vernunft isoliren, und ist sie alsdann noch ein eigener Quell von Begriffen und Urtheilen, die lediglich aus ihr entspringen, und dadurch sie sich auf Gegenstände bezieht? Oder ist die Vernunft ein blos subalternes Vermögen? Dient sie blos dazu, gegebenen Erkenntnissen eine gewisse logische Form zu geben? Ist sie nur ein Werkzeug, wodurch die Verstandeserkenntnisse einander und niedrige Regeln andern höhern (deren Bedingung die Bedingung der niedrigern in ihrer Sphäre befasst) untergeordnet werden, so viel sich durch die Vergleichung derselben will bewerkstelligen lassen? Dies ist die Frage, welche beantwortet werden muss, um damit aufs Reine zu kommen, ob ein transscendentaler Gebrauch der Vernunft möglich sei. In der That ist Mannigfaltigkeit der Regeln und Einheit der Principien eine Forderung der Vernunft, um den Verstand mit sich selbst in durchgängigen Zusammenhang, d. i. unsere Verstandeserkenntnisse in ihrem ganzen Umfange in Ein System, zu bringen (M. I, 790). Eben so ist Mannigfaltigkeit der Anschauungen und Einheit der Regeln eine Forderung des Verstandes, um das Mannigfaltige der Anschauung unter Begriffe (Regeln für die Anschauungen) und die Anschauungen dadurch in Verknüpfung zu bringen. Ein solcher Grundsatz des Verstandes schreibt den Gegenständen (in der Anschauung) ein Gesetz vor; aber nicht so jener Grundsatz der Vernunft, der gar nicht auf Gegenstände, sondern Verstandeserkenntnisse geht. Er enthält nicht den Grund der Möglichkeit, Gegenstände als solche (wie der Verstand thut) überhaupt zu erkennen und zu bestimmen, sondern ist blos ein subjectives Gesetz der Haushaltung mit dem Vorrathe unsers Verstandes. Er will durch Vergleichung der Begriffe des Verstandes den allgemeinen Gebrauch derselben auf

die möglichſt kleinſte Zahl derſelben bringen, ohne daſs man deswegen von den Gegenſtänden ſelbſt eine ſolche Einhelligkeit, die der Gemächlichkeit und Ausbreitung unſers Verſtandes Vorſchub thue, zu fordern berechtigt wäre. Mit einem Worte:

> die Vernunft an ſich, d. i. die reine Vernunft *a priori*, enthält ſynthetiſche Grundſätze und Regeln

(C. 362. f. M. I, 407.).

17. Das formale und logiſche Verfahren der Vernunft in Vernunftſchlüſſen giebt uns ſchon hinreichende Anleitung, auf welchem Grunde das transſcendentale Princip der Vernunft, welches ſynthetiſche Erkenntniſs durch reine Vernunft möglich macht, beruhet. Dies iſt es, was nun gezeigt werden ſoll (C. 363. M. I, 408. 790.)

18. Erſtlich geht der Vernunftſchluſs nicht auf Anſchauungen, um dieſelben unter Regeln zu bringen, das thut der Verſtand mit ſeinen Kategorien, nach welchen er die empiriſche Natur auffaſst, ſondern er geht auf Begriffe und Urtheile. Wenn alſo reine Vernunft auch auf Gegenſtände geht, ſo hat ſie doch auf dieſe und deren Anſchauung keine unmittelbare Beziehung, ſondern nur auf den Verſtand und deſſen Urtheile, welche zunächſt die Gegenſtände der Sinne in der Anſchauung beſtimmen. Verſtandeseinheit iſt Einheit einer möglichen Erfahrung, aber Vernunfteinheit iſt davon weſentlich unterſchieden, denn dieſe iſt Einheit einer möglichen Erkenntniſs überhaupt. Daſs alles, was geſchieht, eine Urſache habe, iſt ein durch Verſtand erkannter und vorgeſchriebener Grundſatz.

Er macht die Einheit der Erfahrung möglich, und entlehnt nichts von der Vernunft, welche aus bloſsen Begriffen keine ſolche ſynthetiſche Einheit hätte gebieten können. Denn jener Grundſatz des Verſtandes iſt nur dadurch möglich, daſs ohne ihn gar keine Erfahrung möglich ſeyn würde (C. 363. f. U. 193. M. I. 409.). Zweitens ſucht die Vernunft in ihrem logiſchen Gebrauche die allgemeine Bedingung ihres Urtheils, des Schluſsſatzes, und der Vernunftſchluſs iſt ſelbſt nichts anders als ein Urtheil, vermittelſt der Subſumtion ſeiner Bedingung (im Unterſatz) unter eine allgemeine Regel (den Oberſatz). Da nun dieſe Regel wiederum eben demſelben Verſuche der Vernunft ausgeſetzt iſt, *) ſo iſt der eigenthümliche Grundſatz der Vernunft überhaupt (im logiſchen Gebrauch): zu dem bedingten Erkenntniſſe des Verſtandes das Unbedingte zu finden (C. 364.), ſ. Anfang, 10. Die logiſche Maxime kann aber nicht anders ein Princip der reinen Vernunft ſeyn, als wenn man annimmt: daſs mit dem Bedingten auch die ganze Reihe der Bedingungen (die mithin ſelbſt unbedingt wäre) gegeben iſt (C. 364.), ſ. Anfang, 11. Ein ſolcher Grundſatz der reinen Vernunft iſt aber offenbar ſynthetiſch; denn das Beding-

*) Hieraus ſiehet man, wie nichtig Garve's Einwurf (a. a O.) iſt: „Um zehen oder mehr Schlüſſe zu machen, wird keine andere Kraft e fordert, als die, welche eine einzige Schluſsfolge zieht: es gehört nur zu jenem eine längere Beharrlichkeit in der Anwendung dieſer Kraft.“ Der ſpecifiſche Unterſchied zwiſchen Verſtand und Vernunft liegt ja nicht darin, daſs jener Einen Schluſs machen kann, die Vernunft aber mehrere; ſondern darin, daſs bei den Verſtandesſchlüſſen nur ein Urtheil aus dem andern entwickelt wird, bei den Vernunftſchlüſſen aber eine Bedingung des Urtheils auſser demſelben vermittelſt einer andern geſucht wird, und daſs daher die Vernunft bei keiner bedingten Bedingung ſtehen bleiben kann; der Verſtand hingegen gerade ſich an der Bedingung des Bedingten begnügt, aber dieſe auch durchaus fordert.

te bezieht ſich analytiſch zwar auf irgend eine Bedingung, aber nicht aufs Unbedingte, ſ. Anfang, 11. Der Verſtand macht demnach für die Vernunft eben ſo einen Gegenſtand aus, als die Sinnlichkeit für den Verſtand; ihr Geſchäft iſt, die Einheit aller möglichen empiriſchen Verſtandeshandlungen ſyſtematiſch zu machen; eben ſo wie der Verſtand das Mannigfaltige der Erſcheinungen durch Begriffe verknüpft und unter empiriſche Geſetze bringt (C. 692.) Man kann alſo die Vernunft durch das Vermögen nach Grundſatzen zu urtheilen und (in praktiſcher Rückſicht) zu handeln erklären (A. 120.). Die aus dieſem oberſten Princip der reinen Vernunft entſpringenden Grundſätze ſind in Anſehung aller Erſcheinungen transſcendent, d. i. es kann kein ihnen adäquater empiriſcher Gebrauch von ihnen jemals gemacht werden. Sie unterſcheiden ſich alſo von allen Grundſätzen des Verſtandes (deren Gebrauch völlig immanent iſt, indem ſie nur die Möglichkeit der Erfahrung zu ihrem Thema haben) gänzlich. Hiernach kann man die Vernunft durch das Vermögen intellectueller Ideen erklären (U. 194.). Ob nun das Bedürfniſs der Vernunft, zu dem Bedingten das Unbedingte zu fordern, durch einen Miſsverſtand für einen transſcendentalen Grundſatz der reinen Vernunft gehalten worden, der eine ſolche unbeſchränkte Vollſtändigkeit übereilter Weiſe von der Reihe der Bedingungen in den Gegenſtänden ſelbſt poſtulire; was in dieſem Falle für Miſsdeutungen und Verblendungen in die Vernunftſchlüſſe, deren Oberſatz aus reiner Vernunft genommen worden; und der vielleicht mehr Petition als Poſtulat iſt, einſchleichen mögen, das entwickelt Kant in der transſcendentalen Dialektik der reinen Vernunft aus ihren Quellen, die tief in der menſchlichen Vernunft verborgen ſind. Er theilt dieſe Dialektik in zwei Hauptſtücke, welche

a. von den transſcendenten Begriffen der reinen Vernunft, ſ. Vernunftbegriiff;

b. von den transſcendenten und dialektiſchen Vernunftſchlüſſen, ſ. Vernunftſchluſs,

handeln (C. 367.), ſ. Anfang, 11. a. ff.

19. Grenzbeſtimmung der reinen Vernunft. Die Principien der kritiſchen Philoſophie ſchränken den Gebrauch der Vernunft bloſs auf mögliche Erfahrung ein. Aber dieſe Principien könnten ſelbſt transſcendent werden, und die Schranken unſrer Vernunft für Schranken der Möglichkeit der Dinge ſelbſt ausgeben, wenn nicht eine ſorgfältige Critik die Grenzen unſrer Vernunft auch in Anſehung ihres empiriſchen Gebrauchs bewachte. So möchte der Skepticismus anfangs bloſs zu Gunſten des Erfahrungsgebrauchs der Vernunft alles für nichtig und grundlos erklären, was dieſen Erfahrungsgebrauch überſteigt. Als man aber endlich inne ward, daſs doch die nehmlichen Grundſätze *a priori*, deren man ſich bei der Erfahrung bediente, noch weiter führen könnten, ſo fing man an, ſelbſt die Erfahrungsgrundſätze zu bezweifeln. Man konnte nehmlich nicht beſtimmen, wie weit und warum nur bis dahin und nicht weiter der Vernunft zu trauen ſei; dieſer Verwirrung aber kann nur durch förmliche und aus Grundſätzen gezogene Grenzbeſtimmung unſers Vernunftgebrauchs abgeholfen und allem Rückfall auf künftige Zeit vorgebeugt werden (Pr. 164. f.).

20. Erfahrung thut der Vernunft niemals völlig Genüge; ſie weiſet uns in Beantwortung der Fragen immer weiter zurück, und läſst uns in Anſehung des völligen Aufſchluſſes derſelben unbefriedigt. Wer kann es wohl ertragen,

dafs wir von der Natur unsrer Seele bis zum klaren Bewufstseyn des Subjects und zugleich der Ueberzeugung von der Grundlosigkeit des Materialismus gelangen, ohne nach der Natur eines solchen immateriellen Gegenstandes zu fragen? Und wie leicht nimmt er dann nicht den Vernunftbegriff eines einfachen immateriellen Wesens an, ob er gleich seine objective Realität gar nicht darthun kann? Wer kann sich bei der blofsen Erfahrungserkenntnifs in allen kosmologischen Fragen, von der Weltdauer und Weltgröfse, von der Freiheit oder Naturnothwendigkeit, befriedigen? Denn wir mögen es anfangen, wie wir wollen, so gebiert jede nach Erfahrungsgrundsätzen gegebene Antwort immer eine neue Frage. Diese will nun wieder beantwortet seyn, und da dieses so fortgeht, so thut sich dadurch die Unzulänglichkeit aller physischen Erklärungsarten zur Befriedigung der Vernunft deutlich dar. Endlich, wer sieht nicht bei der durchgängigen Zufälligkeit und Abhängigkeit aller Erfahrungsgegenstände die Unmöglichkeit, bei diesen stehen zu bleiben? Wer fühlt sich nicht nothgedrungen, unerachtet alles Verbots, sich nicht in transscendente Ideen *) zu verlieren, in dem Begriffe eines höchsten Wesens Ruhe und Befriedigung zu suchen? Und doch kann die Idee eines solchen Wesens an sich selbst der Möglichkeit nach nicht eingesehen, obgleich auch nicht widerlegt werden; aber ohne sie müfste doch die

*) Garves Einwurf (a. a. O.): „es liege nicht in der Definition der Vernunft, dafs sie Ideen hervorbringt;" trifft wieder blofs die Erklärung der Vernunft in ihrem logischen Gebrauch. Garve hält nehmlich die Erklärung, dafs die Vernunft das Vermögen zu schliefsen sei, für Kants Erklärung der Vernunft in jedem Gebrauch und jeder Beziehung dieses Worts. Darum sagt Garve auch: „noch weit weniger scheint die praktische Vernunft ein blofses Schlufsvermögen zu seyn." Die Frage endlich: warum ist die praktische Vernunft das Höchste und Gebietende im Menschen? ist im Art. Interesse, 7. ff. beantwortet.

Vernunft auf immer unbefriedigt bleiben (Pr. 165. f.).

21. Unſre Vernunft ſieht gleichſam um ſich einen Raum für die Erkenntniſs der Dinge an ſich ſelbſt, ob ſie gleich von ihnen niemals beſtimmte Begriffe haben kann. So lange die Erkenntniſs der Vernunft gleichartig iſt, laſſen ſich von ihr keine beſtimmten Grenzen angeben. In der Mathematik und Naturwiſſenſchaft erkennt die menſchliche Vernunft zwar Schranken (daſs etwas auſser ihr liegt, wohin ſie niemals gelangen kann; denn Schranken ſind Verneinungen, die eine Gröſse afficiren, ſo fern ſie nicht abſolute Vollſtändigkeit hat), aber keine Grenzen (daſs ſie ſelbſt in ihrem innern Fortgange irgendwo vollendet ſeyn werde; denn Grenzen ſetzen bei ausgedehnten Weſen immer einen Raum voraus, der auſserhalb einem gewiſſen beſtimmten Platze angetroffen wird, und ihn einſchlieſst). Die Erweiterung der Einſichten in der Mathematik und die Möglichkeit immer neuer Erfindungen geht ins Unendliche; eben ſo die Entdeckung neuer Natureigenſchaften, durch fortgeſetzte Erfahrung und Vereinigung derſelben durch Vernunft. Aber Mathematik geht nur auf Erſcheinungen, und Naturwiſſenſchaft wird uns niemals das Innere der Dinge entdecken, beide haben alſo Schranken, aber keine Grenzen (Pr. 166. f.).

22. Allein Metaphyſik führt uns in den dialektiſchen Verſuchen der reinen Vernunft (die nicht willkührlich, oder muthwilliger Weiſe angefangen werden, ſondern dazu die Natur der Vernunft ſelbſt antreibt) auf Grenzen, und die tranſcendentalen Ideen zeigen uns wirklich die Grenzen des reinen Vernunftgebrauchs. Ja ſie zeigen uns auch die Art, dieſe Grenzen zu beſtimmen, und das iſt auch der Zweck und

Nutzen dieſer Naturanlage unſrer Vernunft. Die Vernunft findet bei allen Begriffen und Geſetzen des Verſtandes, die ihr zum empiriſchen Gebrauche hinreichend ſind, keine Befriedigung. Die transſcendentalen Ideen haben die Vollendung der Auflöſung aller ins Unendliche immer wiederkommenden Fragen zur Abſicht, und ſind alſo Probleme der Vernunft, die über die Sinnenwelt hinauszugehen ſcheinen, in der jene Vollendung nicht möglich iſt. In der Erkenntniſs der Dinge an ſich ſelbſt allein kann alſo Vernunft hoffen, ihr Verlangen nach Vollſtändigkeit im Fortgange vom Bedingten zu deſſen Bedingungen einmal befriedigt zu ſehen (Pr. 168. f.).

23. Die Vernunft (in der weiteſten Bedeutung des Worts, da ſie mit Verſtand in der weiteſten Bedeutung einerlei iſt) hat Schranken in Anſehung aller Erkenntniſs bloſser Gedankenweſen, ſ. Noumen. Die reine Vernunft aber (in der engern Bedeutung des Worts, als Vermögen der Principien) hat Grenzen. In allen Grenzen iſt aber auch etwas Poſitives, (z. B. Fläche iſt die Grenze des cörperlichen Raums, indeſſen doch ſelbſt ein Raum; Linie iſt ein Raum, ob ſie wohl die Grenze der Fläche iſt; Punct iſt die Grenze der Linie, aber doch noch immer ein Ort im Raume); dahingegen Schranken bloſse Negationen (die Aufhebung alles Poſitiven) enthalten. Wie verhält ſich nun unſre Vernunft bei dieſer Verknüpfung deſſen, was wir kennen, mit dem uns Unerforſchlichen? Die Vernunft trifft nur in den Noumenen, als Dingen an ſich ſelbſt, Vollendung und Befriedigung an, die ſie in der Ableitung der Erſcheinungen aus ihren gleichartigen Gründen niemals hoffen kann. Da wir nun jene Verſtandesweſen durch die Vernunft mit der Sinnenwelt verknüpfen müſſen, ſo werden wir doch wenigſtens dieſe Verknüpfung vermittelſt ſolcher

Begriffe denken können, die ihr Verhältniſs zur Sinnenwelt ausmachen (Pr. 170. f.). So iſt der deiſtiſche Begriff (von Gott, als einem höchſten Weſen) ein ganz reiner Vernunftbegriff, welcher aber nur ein Ding bedeutet, das alle Realität enthält. Allein es läſst ſich keine einzige beſtimmte Realität angeben, indem wir bei den ontologiſchen Prädicaten (Ewigkeit, Allgegenwart u. ſ. w.) nichts beſtimmtes denken. Den theiſtiſchen Begriff (von Gott, als einem höchſten lebenden Weſen, das Vernunft und Willen hat) greift Hume (ſ. Hume, 13.) unwiderleglich an, wenn die Unvermeidlichkeit des Anthropomorphismus dabei gewiſs iſt. Wenn wir nun mit dem Verbot: alle transſcendente Urtheile der reinen Vernunft zu vermeiden, das Gebot: bis zu Begriffen auſserhalb dem Felde des immanenten (empiriſchen) Gebrauchs hinauszugehen, verknüpfen: ſo iſt das nur dadurch möglich, daſs wir nur gerade auf der Grenze alles erlaubten Vernunftgebrauchs ſtehen bleiben. Denn dieſe Grenze gehört eben ſowohl zum Felde der Erfahrung, als dem der Gedankenweſen, und wir werden dadurch zugleich belehrt, wie jene ſo merkwürdigen Ideen lediglich zur Grenzbeſtimmung der menſchlichen Vernunft dienen. Wir halten uns aber auf dieſer Grenze mit der Idee Gott, wenn wir unſer Urtheil bloſs auf das Verhältniſs einſchränken, welches die Welt zu dieſem Weſen haben mag; denn alsdann eignen wir dem höchſten Weſen keine Eigenſchaft zu, die es an ſich ſelbſt habe, dadurch vermeiden wir aber den dogmatiſchen Anthropomorphismus und erlauben uns nur einen ſymboliſchen, der in der That nur die Sprache und nicht den Gegenſtand angeht.

Den deiſtiſchen Begriff des Urweſens aber muſs man einräumen, weil die Vernunft in der Sinnenwelt durch lauter Bedingungen,

die immer wiederum bedingt sind, getrieben wird. Und so kann uns nichts hindern, von diesem Wesen eine Causalität durch Vernunft in Ansehung der Welt zu prädiciren, und so zum Theismus überzuschreiten. Denn darum ist man ja nicht genöthigt, diesem Urwesen die Vernunft als eine ihm an sich selbst anklebende Eigenschaft beizulegen. Denn, was die Einräumung des deistischen Begriffes vom Urwesen betrifft, so ist das der einzige mögliche Weg, den Gebrauch der Vernunft in Ansehung aller möglichen Erfahrung in der Sinnenwelt durchgängig mit sich einstimmig auf den höchsten Grad zu treiben, wenn man selbst wieder eine höchste Vernunft als eine Ursache aller Verknüpfungen in der Welt annimmt. Dadurch wird aber die Vernunft nicht als Eigenschaft auf das Urwesen an sich selbst übergetragen, sondern nur auf das Verhältniss desselben zur Sinnenwelt, und also der Anthropomorphismus gänzlich vermieden; es heisst nehmlich nun nicht, Gott hat Vernunft, sondern, Gott verhält sich zur Welt so, wie auf Erden ein Wesen, das Vernunft hat, zu einem Kunstwerk, das von ihm hervorgebracht ist. Hier wird nehmlich nur die Ursache der Vernunftform betrachtet, die in der Welt allenthalben angetroffen wird, und dem höchsten Wesen, sofern es den Grund dieser Vernunftform der Welt enthält, zwar Vernunft beigelegt, aber nur nach der Analogie, d. i. sofern dieser Ausdruck nur das Verhältniss anzeigt, was die uns unbekannte oberste Ursache zur Welt hat, um darin alles im höchsten Grade vernunftmäfsig zu bestimmen. So bedienen wir uns also der Eigenschaft der Vernunft nicht, um Gott zu erkennen, sondern um die Welt vermittelst derselben so zu denken, dass wir den gröfstmöglichen Vernunftgebrauch in Ansehung derselben nach einem Princip haben. Wir gestehen dadurch, dass es uns ganz unerforschlich und auf bestimmte Weise

ſogar undenkbar ſei, was das höchſte Weſen an ſich ſelbſt ſei. Wir werden dadurch abgehalten, nach unſern Begriffen, die wir von der Vernunft als einer wirkenden Urſache (vermittelſt des Willens) haben, keinen transſcendenten Gebrauch zu machen. Das würde aber geſchehen, wenn wir die göttliche Natur durch Eigenſchaften beſtimmen und uns in grobe oder ſchwärmeriſche Begriffe verlieren wollten, die doch immer nur von der menſchlichen Natur entlehnt ſind. Wir werden endlich dadurch abgehalten, die Weltbetrachtung mit hyperphyſiſchen Erklärungsarten nach unſern auf Gott übergetragenen Begriffen von der menſchlichen Vernunft zu überſchwemmen und von ihrer eigentlichen Beſtimmung abzubringen, nach der ſie ein Studium der bloſsen Natur durch die Vernunft und nicht eine vermeſſene Ableitung ihrer Erſcheinungen von einer höchſten Vernunft ſeyn ſoll. Der unſern ſchwachen Begriffen angemeſſene Ausdruck wird ſeyn: daſs wir uns die Welt ſo denken, als ob ſie von einer höchſten Vernunft ihrem Daſeyn und innern Beſtimmung nach abſtamme. Hierdurch erkennen wir die Beſchaffenheit (die Vernunftform in) der Welt, ohne ihre Urſache an ſich ſelbſt zu beſtimmen, und legen in das Verhältniſs der oberſten Urſache zur Welt den Grund dieſer Beſchaffenheit, ohne die Welt dazu für ſich ſelbſt zureichend zu finden. Ich werde ſagen: die Cauſalität der oberſten Urſache iſt dasjenige in Anſehung der Welt, was menſchliche Vernunft in Anſehung ihrer Kunſtwerke iſt. Dabei bleibt uns die Natur der oberſten Urſache ſelbſt unbekannt; wir vergleichen nur ihre uns bekannte Wirkung (die Weltordnung) und deren Vernunftmäſsigkeit mit denen uns bekannten Wirkungen menſchlicher Vernunft. Wir nennen daher die oberſte Urſache eine Vernunft, ohne ihr darum eben daſſelbe, was wir am Menſchen unter dieſem Ausdrucke verſtehen, beizulegen (Pr. 177. ff.).

24. So treiben wir den Gebrauch der Vernunft nicht über das Feld aller möglichen Erfahrung hinaus, und ſehen doch auch das Feld möglicher Erfahrung nicht für dasjenige an, was in den Augen unſrer Vernunft ſich ſelbſt begrenzte. Critik der Vernunft bezeichnet hier den wahren Mittelweg zwiſchen dem von Hume bekämpften Dogmatismus und dem Skepticismus, den er dagegen einführen wollte (Pr. 180.).

25. Kant bedient ſich des Sinnbildes einer Grenze, um die Schranken der Vernunft in Anſehung ihres ihr angemeſſenen Gebrauchs feſtzuſetzen. In unſrer Vernunft ſind beides Erſcheinungen und Dinge an ſich ſelbſt zuſammengefaſst, die Sinnenwelt enthält bloſs die erſtern und der Verſtand muſs die letztern annehmen (ohne doch ihr Daſeyn beweiſen zu können). Wie verfährt nun die Vernunft, den Verſtand in Anſehung beider Felder zu begrenzen? Da nehmlich eine Grenze etwas Poſitives iſt, ſo wird die Vernunft durch ihre Erweiterung bis zu dieſer Grenze wirklich einer poſitiven Erkenntniſs theilhaftig. Es hat alſo die Vernunft in dieſem Standpunct wirklich die Obliegenheit der Begrenzung des Erfahrungsfeldes (Pr. 180. ff.).

26. Die natürliche Theologie iſt ein ſolcher Begriff auf der Grenze der menſchlichen Vernunft, da ſie ſich genöthigt ſieht, zu der Idee eines höchſten Weſens (und, in praktiſcher Beziehung, auch auf die einer intelligibeln Welt) hinauszuſehen. Hierzu ſieht ſie ſich aber bloſs darum genöthigt, um ihren eigenen Gebrauch innerhalb der Sinnenwelt nach Principien der gröſstmöglichen (theoretiſchen ſowohl als praktiſchen) Einheit zu leiten, und zu dieſem Behuf ſich der Beziehung derſelben auf eine ſelbſtſtändige Vernunft zu bedienen, hierdurch aber ich nicht bloſs ein Weſen zu erdichten, ſondern nur es analogiſch zu beſtimmen (Pr. 182.).

Vernunft lehrt uns alſo durch alle ihre Principien *a priori* niemals etwas mehr, als lediglich Gegenſtände möglicher Erfahrung, und auch von dieſen nichts mehr, als was in der Erfahrung erkannt werden kann.

Sie führt uns aber bis zur objectiven Grenze der Erfahrung, nehmlich der Beziehung auf etwas Ueberſinnliches; und mehr kann man vernünftiger Weiſe nicht wünſchen (Pr. 183.).

27. Diſciplin der Vernunft. Der bloſs natürliche Gebrauch der Naturanlage der menſchlichen Vernunft verwickelt ſie in ſtreitige dialektiſche Schlüſſe, wenn keine Disciplin ſie zügelt und in Schranken ſetzt. Dieſe Diſciplin iſt aber nur durch wiſſenſchaftliche Critik möglich, ſ. Diſciplin (Pr. 183.). Daſs aber die Vernunft einer Diſciplin bedürfe, mag allerdings befremdlich ſcheinen, und in der That iſt ſie auch einer ſolchen Demüthigung bisher entgangen, weil Niemand argwohnte, daſs auch ſie Worte für Sachen geben könnte (M. I, 856. C. 738.). Im empiriſchen Gebrauche der Vernunft bedarf es keiner Critik derſelben, weil ihre Grundſätze am Probirſtein der Erfahrung einer continuirlichen Prüfung unterworfen werden, ſ. Critik der reinen Vernunft, 10. Aus den glücklichen Fortſchritten der Mathematik hat man unrichtig gefolgert, daſs es auch auſser dem Felde der Gröſsen gelingen werde, durch die mathematiſche Methode viel auszurichten. Allein man hatte nicht über die Mathematik philoſophirt, welches ein ſchweres Geſchäft iſt, und ſo dachte man nicht an den ſpecifiſchen Unterſchied des philoſophiſchen Vernunftgebrauchs von dem mathematiſchen. Gangbare und empiriſch gebrauchte Regeln, die ſie von der gemeinen Vernunft borgen, z. B. aus Nichts wird Nichts, gelten

ihnen ſtatt Axiomen, ſ. Mathematik, 15. (C. 752. f. M. I, 871.). Worauf aber die Gründlichkeit der Mathematik beruhet, und daſs folglich die mathematiſche Methode in der Philoſophie nicht anwendbar ſei (M. I, 873.) findet man im Art: Mathematik, 16. Hieraus folgt, daſs es ſich für die Natur der Philoſophie, vornehmlich im Felde der reinen Vernunft, nicht ſchicke zu dogmatiſiren. Das gelingt nie, und hindert vielmehr die Entdeckung einer ihre Grenzen verkennenden Vernunft. Die Vernunft kann alſo in ihren transſcendentalen Verſuchen nicht ſo zuverſichtlich vor ſich hinſehen, gleich als wenn der Weg, den ſie zurückgelegt hat, ſo ganz gerade zum Ziele führe (C. 763. M. I, 879.). S. übrigens Diſciplin.

28. Kanon der reinen Vernunft. Es iſt demüthigend für die menſchliche Vernunft, daſs ſie in ihrem reinen Gebrauche nichts ausrichtet, und ſogar noch einer Diſciplin bedarf, um ihre Ausſchweifungen zu bändigen, und die Blendwerke, die ihr daher kommen, zu verhüten. Allein andererſeits erhebt es ſie wieder, daſs ſie dieſe Diſciplin ſelbſt ausüben kann und muſs, ingleichem daſs die Grenzen, die ſie ihrem ſpeculativen Gebrauche zu ſetzen genöthigt iſt, zugleich die vernünftelnden Anmaſsungen jedes Gegners einſchränken. Der gröſste und vielleicht einzige Nutzen aller Philoſophie der reinen Vernunft iſt alſo nur negativ, da ſie nehmlich als Diſciplin zur Grenzbeſtimmung dient, und nicht Wahrheit entdeckt, ſondern nur Irrthümer verhütet (C. 823. M. I, 945.). Indeſſen muſs es doch irgendwo einen Quell von poſitiven Erkenntniſſen geben, welche ins Gebiete der reinen Vernunft gehören. Dieſe geben nur durch Miſsverſtand zu Irrthümern Anlaſs, machen aber in der That das Ziel der Beeiferungen der Vernunft aus. Dieſer Quell iſt die

rnunft in ihrem praktiſchen Gebrauch (C. 823. f. M. I, 946.), ſ. Kanon.

29. Praktiſche Vernunft. Die Vernunft in ihrem praktiſch-ſittlichen Gebrauch iſt ebenfalls *a priori*, und wir müſſen uns daher bei der Unterſuchung derſelben ſo nahe als möglich am Transſcendentalen halten, und alles Pſychologiſche und Empiriſche gänzlich bei Seite ſetzen (M. I. 954. C. 829.). Zu jedem moraliſchen Urtheile (mithin auch der Religion) bedarf der Menſch Vernunft, und kann ſich nicht auf Satzungen und eingeführte Gebräuche fuſsen. Um nun die praktiſche Vernunft kennen zu lernen, müſſen wir den Begriff der Freiheit im praktiſchen Verſtande zu Hülfe nehmen, ſ. Freiheit, 28. ff. Eine Willkühr iſt blos thieriſch, wenn ſie nicht anders als pathologiſch, frei, wenn ſie durch vernünftige Bewegungsgründe beſtimmt werden kann; was mit der letztern zuſammenhängt iſt praktiſch. Die praktiſche Freiheit kann durch Erfahrung bewieſen werden; denn nicht blos das, was reitzt, beſtimmt die menſchliche Willkühr, ſondern auch vernünftige Bewegungsgründe, d. i. ſolche, die von Nutzen und Schaden hergenommen ſind, und blos auf Vernunft beruhen. Die Vernunft giebt daher auch Imperativen, d. i. objective Geſetze der Freiheit, oder praktiſche Geſetze (M. I, 955, C. 829. f.), ſ. Kanon, 4. ff. Auſser dieſen Geſetzen führt uns auch die praktiſche Vernunft zum Glauben an überſinnliche Gegenſtände, und realiſirt dadurch die Vernunftbegriffe der ſpeculativen Vernunft für den praktiſchen Gebrauch. Die Vernunft führte uns in ihrem ſpeculativen Gebrauch durch das Feld der Erfahrungen, und von da zu ſpeculativen Ideen oder Vernunftbegriffen. Allein dieſe führten uns wieder auf Erfahrung zurück und erfüllten zwar ihre Abſicht auf eine

nützliche Art, nehmlich ſo viel möglich iſt Vollſtändigkeit und ſyſtematiſchen Zuſammenhang in unſre Erfahrungserkenntniſs zu bringen; aber unſere Erwartungen, unſre Erkenntniſſe auch über die Erfahrung hinaus zu erweitern, wurden dadurch doch nicht befriedigt. Nun iſt aber reine Vernunft auch im praktiſchen Gebrauche anzutreffen, und führt in demſelben zu Ideen oder Vernunftbegriffen. Dieſe Vernunftbegriffe ſind aber die höchſten Zwecke der reinen Vernunft, zu ihnen führt uns die reine Vernunft durch das praktiſche Intereſſe (M. I, 957. C. 832.). Daſs es moraliſche Geſetze in der Vernunft giebt, und daſs dieſe Geſetze uns verbinden, beweiſen die aufgeklärteſten Moraliſten, und das ſittliche Urtheil eines jeden Menſchen ſtimmt damit zuſammen (M. I, 963. C. 835.), ſ. Kanon, 6. ff. Die Vernunftbegriffe aber, zu welchen die reine Vernunft durch das praktiſche Intereſſe führt, ſind z. B. die moraliſche Welt, d. i. die Welt, ſofern ſie allen ſittlichen Geſetzen gemäſs iſt. Sie iſt eine bloſse, aber doch praktiſche, Idee, weil darin von allen Zwecken und aller Schwäche der menſchlichen Natur, als Bedingungen und Hinderniſſen der Moralität abſtrahirt wird. Sie hat aber objective (praktiſche) Realität, weil ſie auf die Sinnenwelt gehet, als einen Gegenſtand der reinen Vernunft in ihrem praktiſchen Gebrauch (M. I, 965, C. 836.). Ein andrer Vernunftbegriff, auf den die praktiſche Vernunft führt, iſt der eines einigen, allervollkommenſten und vernünftigen Urweſens, worauf uns ſpeculative Vernunft nicht einmal aus objectiven Gründen hinweiſet. Denn, wir finden in der ſpeculativen Theologie keinen bedeutenden Grund, nur ein einiges Weſen anzunehmen, welches wir allen Natururſachen vorſetzen; dagegen muſs es ein einiger, oberſter, vernünftiger Wille ſeyn, der alle Moralgeſetze in ſich faſst; dieſer Wille

muſs allvollkommen ſeyn, damit die Uebereinſtimmung zwiſchen Natur und Freiheit in der Welt vollkommen ſei (M. I, 976. C. 842, f.). Daher rührte eben das Phänomen in der Geſchichte der menſchlichen Vernunft, daſs die Begriffe von der Gottheit noch roh waren, ehe die moraliſchen Begriffe genugſam gereinigt und die ſyſtematiſche Einheit der Zwecke eingeſehen war. Die Kenntniſs der Natur nehmlich, und ſelbſt ein anſehnlicher Grad der Cultur der Vernunft in manchen andern Wiſſenſchaften, konnten theils nur ſolche rohe und umherſchweifende Begriffe von der Gottheit hervorbringen, theils eine zu bewundernde Gleichgültigkeit in Anſehung dieſer Frage übrig laſſen. Erſt die durch das äuſserſt reine Sittengeſetz der chriſtlichen Religion nothwendig gemachte gröſsere Bearbeitung ſittlicher Ideen ſchärfte die Vernunft auf dieſen Gegenſtand, durch das Intereſſe, das ſie an demſelben zu nehmen nöthigte, und brachte den jetzt für richtig gehaltenen Begriff vom göttlichen Weſen zu Stande. Dieſe Richtigkeit aber beruhet nicht darauf, daſs uns etwa die ſpeculative Vernunft davon überzeugte, ſondern darauf, daſs er mit den moraliſchen Vernunftprincipien vollkommen zuſammenſtimmt (C. 845. M. I, 979.).

30. Der Menſch hat demnach an der Vernunft ein Vermögen, dadurch er ſich von allen andern Dingen, ja von ſich ſelbſt, ſo fern er durch Gegenſtände afficirt wird (oder ein ſinnliches Weſen iſt), unterſcheidet. Die Vernunft als reine Selbſtthätigkeit iſt ſogar darin noch über den Verſtand erhoben, daſs ſie dem Verſtande ſelbſt ſeine Schranken vorzeichnet. Der Verſtand iſt freilich auch eine Selbſtthätigkeit, das iſt, nicht bloſs eine Fähigkeit, Vorſtellungen zu empfangen, wie der Sinn, ſondern ſelbſt zu erzeugen. Allein er bringt doch aus ſeiner Thätig-

eit keine andern Begriffe hervor, als blofs ſolche, welche die ſinnlichen Vorſtellungen unter Regeln bringen und ſie dadurch in Einem Bewuſstſeyn vereinigen. Ohne dieſen Gebrauch der Sinnlichkeit würde der Verſtand gar nichts denken. Die Vernunft hingegen zeigt unter dem Namen der Ideen eine ſo reine Spontaneität, dafs ſie dadurch weit über alles hinausgeht, was ihr Sinnlichkeit nur liefern kann. Sie beweiſet eben dadurch ihr vornehmſtes Geſchäft, dafs ſie Sinnenwelt und Verſtandeswelt von einander unterſcheidet, und eben dadurch den Verſtand auf die erſtere beſchränkt, aber auch ihn vor der Anmafsung bewahrt, als ſei ſein Feld das einzige alles Daſeyns und aller Erkenntnifs überhaupt (G. 107. f. M. II, 139.), ſ. übrigens Wille.

31. Cenſur der Vernunft, ſ. Diſciplin, 14.

32. Eigene Vernunft, ſ. Vernunft, 3.

33. Empiriſche Vernunft, ſ. Wille.

34. Fremde Vernunft, ſ. Vernunft, 6.

35. Gemeine Vernunft, ſ. Vernunft, 10.

36. Geſetzgebende Vernunft, ſ. Wille.

37. Geſunde Vernunft, ſ. Orientiren.

38. Höchſte Vernunft, ſ. Kanon, 7.

39. Moraliſch-praktiſche Vernunft, ſ. Wille.

40. Praktiſche Vernunft, ſ. Wille, und Vernunft, 10.

41. Reine Vernunft, ſ. Vernunft, 9. und 16.

42. Speculative Vernunft, ſ. Vernunft, 10.

43. Techniſch-praktiſche Vernunft, ſ. Wille.

44. Theoretiſche Vernunft ſ. Vernunft, 10.

45. Transſcendentale Vernunft, ſ. Vernunft, 12.

Vernunftbegriff,

Idee, intellectuelle Idee, Vernunftidee, *idea*, *idée*, iſt diejenige Art von nothwendigen Begriffen, die der Vernunft eigenthümlich und daran zu erkennen iſt, daſs ihnen kein Gegenſtand in der Erfahrung adäquat (auf ſie völlig paſſend oder congruirend) gegeben werden kann (A. 120. C. 140.). Ein Vernunftbegriff iſt der Begriff von der Form eines Ganzen der Erkenntniſs, welcher vor der beſtimmten Erkenntniſs der Theile vorhergeht, und die Bedingung enthält, jedem Theile ſeine Stelle und ſein Verhältniſs zu den übrigen *a priori* zu beſtimmen. S. hiervon ein Beiſpiel im Art. Normalidee. Geſetzt, wir haben die Erkenntniſs von einem ſinnlichen Gegenſtande, z. B. einem Menſchen, ſo iſt der Begriff von dem Menſchen ein Begriff des Verſtandes, der ihn durch Vergleichung mehrerer Menſchen, und durch Zuſammenfaſſung der Merkmahle, welche dieſe mit einander gemein haben, und mit Weglaſſung der Merkmahle, die jedem von

ihnen eigenthümlich sind, oder die sie auch alle mit andern Dingen, die nicht Menschen sind, z. B. Gewächsen, besonderen Thieren u. s. w. gemein haben, gebildet hat. Nun tritt aber die Vernunft auf, und bildet sich einen Begriff vom Menschen, wie er seyn müsste, wenn er in allen Stücken den Zwecken des Menschen angemessen wäre, dies ist die Vorstellung vom Menschen in seiner ganzen Vollendung gedacht, eine Vernunftvorstellung, zu der der wirkliche Gegenstand in der Erfahrung nicht gefunden werden kann. Nach dieser Vernunftvorstellung, die alles in sich fasst, was nur zum Menschen, als solchem in seiner ganzen Angemessenheit zum Zweck desselben gehört, kann nur der wirkliche Mensch, und jeder Theil desselben, nebst dessen Verhältniss zu den übrigen Theilen beurtheilt werden. Diese Vernunftvorstellung ist also bloss der Begriff von der Form des Ganzen aller Erkenntniss vom Menschen, wodurch alles, was dazu gehört, bestimmt, und jedem einzelnen Theil seine Stelle angewiesen wird. Diese Vernunftbegriffe fordern demnach vollständige Einheit der Verstandeserkenntniss, wodurch diese nicht ein bloss zufälliges Aggregat, sondern ein nach nothwendigen Gesetzen zusammenhängendes System wird. Man kann also eigentlich nicht sagen, dass diese Vernunftvorstellungen Begriffe von wirklichen Gegenständen, die etwa über das Feld der Erfahrung hinaus lägen, wären; sondern sie sind vielmehr Begriffe von der durchgängigen Einheit der Verstandesbegriffe, so fern diese Vernunfteinheit dem Verstande zur Regel dient, und ihn leitet. Diese Vernunftbegriffe werden nicht aus der Natur geschöpft, vielmehr befragen wir nach ihnen die Natur, und halten unsere Erkenntniss für mangelhaft, so lange sie denselben nicht adäquat ist; obwohl sie denselben nie adäquat werden, sondern sich ihnen nur immer mehr nähern kann. Reine Erde, reines Wasser, reine Luft, u. s. w.

ſind ſolche Vernunftbegriffe für chemiſche Erkenntniſſe. Allein ihnen kann kein Gegenſtand in der Erfahrung adäquat gegeben werden, alſo auch keine Erfahrungserkenntniſs; man geſteht, daſs ſich ſolche Gegenſtände nicht in der Natur finden, aber doch ſucht man mit Recht nach ihnen, als ob ſie ſich finden könnten. Man hält nehmlich dieſe Begriffe, die, was die Vorſtellung der vollkommenen Reinigkeit betrifft, aus der Natur der Vernunft hervorgehen, für nöthig, um den Antheil, den jede jener Natururſachen an einer Erſcheinung hat, zu beſtimmen. So bringt man in der Chemie alle Materien auf die Erden (gleichſam die bloſse Laſt, obwohl es keine vollkommen reine Erden giebt), Salze und brennliche Weſen (als die Kraft, obwohl auch dieſe nirgends vollkommen rein exiſtiren), endlich auf Waſſer und Luft (als Vehikel, gleichſam Maſchinen, vermittelſt deren die vorigen wirken, obwohl ſie in der Natur überall mit jenen vermiſcht ſind, und nie ganz vollkommen von ihnen abgeſondert werden können), um nach dem Vernunftbegriff eines Mechanismus die chemiſchen Wirkungen zu erklären. Denn wiewohl man ſich nicht wirklich ſo ausdrückt, ſo iſt doch ein ſolcher Einfluſs der Vernunft auf die Eintheilungen der Naturforſcher ſehr leicht zu entdecken (C. 673. f.). Die Vernunftbegriffe ſind alſo weder Anſchauungen, wie die Anſchauungen von Raum und Zeit; noch Gefühle, wie die Glückſeligkeitslehre ſie ſucht, z. B. der Freude und der Hoffnung; noch Verſtandesbegriffe, wie die des Menſchen, der Erde, der Natur, u. ſ. w. die ihre Realität an Beiſpielen der Erfahrung beweiſen und nothwendig beweiſen müſſen; ſondern Begriffe von einer Vollkommenheit, der nichts in der Erfahrung adäquat gegeben werden kann, der man ſich zwar immer mehr nähern, ſie aber nie vollſtändig erreichen kann, z. B. des Menſchen in ſeiner gan-

zen Zweckmäfsigkeit und Vollkommenheit, der Erde in ihrer ganzen Reinigkeit, vollkommen unvermiſcht mit irgend einem andern Cörper, der Freiheit, deren objective Realität an ſich zweifelhaft iſt (A. 120. G. 114. P. 230.). Ein ſolcher Vernunftbegriff läſst ſich nicht durch Zuſammenſetzung erhalten; denn das Ganze iſt hier eher, als der Theil.

2. Die Benennung eines Vernunftbegriffs zeigt ſchon, daſs er ſich nicht innerhalb der Erfahrung wolle beſchränken laſſen. Er betrifft eine Erkenntniſs, die vielleicht das Ganze der möglichen Erfahrung oder ihrer empiriſchen Syntheſis in ſich faſst, von der aber jede empiriſche Erkenntniſs nur ein Theil iſt. Keine wirkliche Erfahrung reicht zum Vernunftbegriff jemals zu, aber iſt doch jederzeit dazu gehörig. Vernunftbegriffe dienen zum Begreifen *) (*comprehendere*, *comprendre*), d. h. in dem Grade durch die Vernunft oder *a priori* zu erkennen, als zu unſrer Abſicht hinreichend iſt (L. 97.); wie Verſtandesbegriffe zum Verſtehen der Wahrnehmungen (*intelligere*, *entendre*), d. h. durch den Verſtand vermöge der Begriffe zu erkennen oder zu concipiren (L. 97.). Es iſt der eigenthümliche Grundſatz der Vernunft: zu dem bedingten Erkenntniſſe des Verſtandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit des Verſtandes vollendet wird, ſ. Vernunft; daher ent-

*) Es kann einem Philoſophen nichts erwünſchter ſeyn, als wenn er das Mannigfaltige der Begriffe und Grundſätze, die ſich ihm vorher bei ihrem Gebrauch *in concreto* zerſtreut dargeſtellt hatten, aus einem Princip *a priori* ableiten und alles auf ſolche Weiſe in eine Erkenntniſs vereinigen kann. Vorher glaubte er nur alles zu einem Aggregat vollſtändig geſammlet zu haben; jetzt weiſs er, daſs gerade nur ſo viel, nicht mehr, nicht weniger, die Erkenntniſs ausmachen könne und ſieht die Nothwendigkeit ſeiner Eintheilungen, welches ein Begreifen iſt, und nun hat er allererſt ein Syſtem (Pr. 117. f.).

hält ein Vernunftbegriff die Vorstellung des Unbedingten, welches niemals ein Glied der empirischen Synthesis ausmacht, indem in der Erfahrung alles bedingt ist. So giebt es in der Erfahrung, durch chemische Läuterung, wohl ziemlich reine Erden im Verhältnifs zu andern nicht geläuterten; aber eine vollkommen oder unbedingt reine, die es in aller Beziehung wäre, giebt es nicht, sie ist ein Vernunftbegriff. Dennoch kann ein solcher Begriff eine gewisse objective Gültigkeit haben, nicht als wenn es einen solchen Gegenstand in der Anschauung gäbe; sondern, die Verstandeserkenntnifs ist ihnen als einer Regel wirklich unterworfen. Hat nun der Vernunftbegriff objective Gultigkeit, so heifst er ein richtig geschlossener Begriff (*conceptus ratiocinatus*), weil er aus dem Vernunftvermögen, welches, logisch betrachtet, ein Vermögen zu schliefsen ist, entspringt; wo nicht, so ist er wenigstens durch einen Schein des Schliefsens erschlichen, und kann dann ein vernünftelnder Begriff (*conceptus ratiocinans*) genannt werden. Es ist aber ein Unterschied zwischen den Vernunftbegriffen, die auf bestimmte Erfahrungserkenntnisse von Gegenständen gehen, wie z. B. der von einer reinen Erde ist, und solchen Vernunftbegriffen, die blofs auf Verstandesbegriffe überhaupt gehen und denselben nur noch das Merkmahl des Unbedingten hinzusetzen, z. B. eine unbedingte Ursache, ein unbedingtes Subject. Die letztern nennt K. transscendentale Begriffe der reinen Vernunft oder reine Vernunftbegriffe; jene können Begriffe der empirischen Vernunft heifsen (C. 367. f. M. I. 415.).

3. So reich auch unsere Sprachen sind, so findet sich dennoch der denkende Kopf oft wegen des Ausdrucks verlegen, der seinem Begriff genau anpafst, und in dessen Ermangelung er weder Andern, noch sich selbst recht verständlich werden

kann. Die Anmaſsung neue Wörter zu ſchmieden gelingt ſelten. Ehe man daher zu dieſem verzweifelten Mittel ſchreitet, iſt es rathſam, ſich in einer todten oder gelehrten Sprache umzuſehen, ob ſich daſelbſt nicht dieſer Begriff ſamt ſeinem angemeſſenen Ausdruck vorfinde. Auch ſelbſt dann, wenn der alte Gebrauch deſſelben durch Unbehutſamkeit ihrer Urheber etwas ſchwankend geworden wäre, iſt der Gebrauch deſſelben doch immer beſſer, als die Einführung eines neuen. Denn man kann die Bedeutung, die ihm vorzüglich eigen war, befeſtigen; bei der Einführung eines neuen aber läuft man Gefahr, ſich unverſtändlich zu machen, und ſein Geſchäft zu verderben (C. 368. f. M. I. 416.). Daher wenn ſich etwa zu einem gewiſſen Begriff nur ein einziges Wort vorfände, das in ſchon eingeführter Bedeutung dieſem Begriff genau anpaſst, ſo ſollte man ihm ſeine eigenthümliche Bedeutung ſorgfältig aufbehalten. Denn geht man verſchwenderiſch damit um, oder gebraucht es bloſs zur Abwechſelung, ſynonymiſch: ſo wird man entweder den Begriff nicht genugſam von andern verwandten Begriffen unterſcheiden, oder gar der an dies Wort gebundene Gedanke verlohren gehen (C. 369. M. I, 417.). Nun bedient ſich Plato des Ausdrucks Idee für das Urbild eines Dinges, das nach ſeiner Meinung aus der höchſten Vernunft ausfloſs, von da der menſchlichen Vernunft zu Theil ward, die es aber jetzt durch Erinnerung (die Philoſophie heiſst) zurückrufen muſs. Er fand ſeine Ideen vorzüglich in allem, was praktiſch iſt, z. B. die Idee der Tugend, der niemals ein Menſch adäquat handeln wird, und nach welcher doch aller moraliſche Werth beurtheilt werden muſs; eben ſo die nothwendigen Ideen, nach welchen allein ein Fürſt wohl regieren kann, und die bei aller Geſetzgebung zum Grunde liegen, zwiſchen denen und der Ausführung aber allemal eine groſse Kluft

bleibt. Aber nicht nur in den Handlungen und ihren Gegenſtänden, ſondern auch in der Natur ſelbſt ſieht Plato mit Recht deutliche Beweiſe ihres Urſprungs aus Ideen. Ein Gewächs kann nur nach Ideen möglich ſeyn, es congruirt zwar nie mit der Idee des vollkommenſten ſeiner Art, ſo wenig als der Menſch mit der Idee des vollkommenſten Menſchen (der Menſchheit), ein Staat mit der Idee einer vollkommenen Republik, die gröſste Wohlfahrt auf Erden mit der Idee eines glückſeligen Lebens; allein wir müſſen uns doch dieſe Ideen im höchſten Verſtande als Individuen (gleichſam das, was die ſinnlichen Gegenſtände für unſer Erkenntniſsvermögen ſind, nur daſs wir dieſe als auſser uns uns vorſtellen müſſen) und nur das Ganze der Verbindung der nach ihnen geformten ſinnlichen Dinge im Weltall als einzig und allein jenen Ideen adäquat denken. Dies iſt Platos Vorſtellung von den Ideen, die er beſonders in Anſehung der Principien der Sittlichkeit ſehr richtig gefaſst hat, ſ. Plato, 4. ff. Kant nimmt nun dieſen Platoniſchen Sprachgebrauch an, und nennt die Begriffe, welche aus der Vernunft entſpringen, Ideen, die, welche bei dem empiriſchen Gebrauch der Vernunft entſtehen, Ideen der empiriſchen Vernunft, die aber, welche ſich bei dem transſcendentalen Gebrauch der reinen Vernunft hervorthun, transſcendentale Ideen. Alſo bedeutet transſcendentaler Vernunftbegriff und transſcendentale Idee einerlei. Er wünſcht, daſs man den Ausdruck Idee ſeiner urſprünglichen Bedeutung nach in Schutz nehmen möge, damit er nicht fernerhin unter die übrigen unbeſtimmten Ausdrücke gerathe, und die Wiſſenſchaft dabei einbüſse. Die transſcendentale Idee oder der reine Vernunftbegriff iſt alſo ein Begriff aus Notionen (reinen Begriffen, die lediglich im Verſtande ihren Urſprung haben), der die Möglichkeit der

Erfahrung überſteigt; er iſt ein nothwendiger Begriff, deſſen Gegenſtand gleichwohl in keiner Erfahrung gegeben werden kann (P. 126.). So ſind die Begriffe Gott und Welt Ideen. Denn die erſtere iſt die Notion Urſache, aber unbedingt gedacht, nehmlich als Urſache, von der die ganze Reihe aller Wirkungen abſtammt, die aber nicht wieder Wirkung einer andern Urſache iſt; ſo etwas findet man aber nicht in der Erfahrung, in der alles, folglich auch jede Urſache, bedingt, oder die Wirkung einer andern Urſache ſeyn muſs. Eben ſo iſt der Begriff Welt die Notion der Totalität oder des Ganzen der Erſcheinungen, aber unbedingt gedacht, d. i. ſo, daſs es weiter kein Theil eines andern Ganzen ſeyn kann; dieſen Gegenſtand finden wir aber nicht in der Erfahrung, in der bloſs Theile der Welt anzutreffen ſind, d. i. ſolche Ganze, die wir immer wieder als Theile zu einem andern Ganzen rechnen können. Es gehört Cultur der Vernunft dazu, wenn man dergleichen Ideen haben will. Sie fehlen daher den meiſten Menſchen. Viele Menſchen haben keine Idee von dem, was ſie wollen, daher verfahren ſie nach Inſtinct und Autorität (L. 143.). Die Vorſtellung der rothen Farbe kann hingegen nicht eine Idee genannt werden; denn ſie iſt nicht einmal eine Notion oder ein Verſtandesbegriff, ſondern entweder eine empiriſche Anſchauung, wenn ſie mich afficirt, oder ein empiriſcher Begriff, wenn ich ſie denke (C. 375. ff. M. I. 423.).

4. Die reinen Vernunftbegriffe oder transſcendentalen Ideen ſind alſo das in Anſehung der reinen Vernunft, was reine Verſtandesbegriffe oder Kategorien in Anſehung des Verſtandes ſind. Die Unterſcheidung beider, als Erkenntniſſe von ganz verſchiedener Art, Urſprung und Gebrauch, iſt ein ſehr wichti-

ges Stück der reinen Vernunft. Denn ohne eine ſolche Abſonderung würde Metaphyſik ſchlechterdings unmöglich, oder höchſtens ein regelloſer, ſtümperhafter Verſuch ſeyn. Denn man würde die Materien nicht kennen, mit welchen man ſich beſchäftigt. Wenn die Critik der r. V. auch nur das allein geleiſtet hätte, daſs ſie dieſen Unterſchied zuerſt vor Augen gelegt hat, ſo hätte ſie ſchon dadurch mehr zur Aufklärung unſers Begriffs und der Leitung der Nachforſchung im Felde der Metaphyſik beigetragen, als alle fruchtloſen Verſuche vor ihr (P. 127.). So wie nun die Form der Urtheile des Verſtandes, in einen Begriff von der Syntheſis der Anſchauungen verwandelt, reine Verſtandesbegriffe oder Kategorien giebt; eben ſo giebt die Form der Vernunftſchlüſſe, in einen Begriff von der Syntheſis der Verſtandesurtheile, die durch die Verſtandesbegriffe möglich werden, verwandelt, reine Vernunftbegriffe oder transſcendentale Ideen (C. 377. f. Pr. 126. 129. M. I, 424.). Der reine Vernunftbegriff iſt demnach ein Begriff, der nicht willkührlich erdichtet iſt, ſondern aus der Natur der reinen Vernunft entſpringt, und zwar als Form des Vernunftſchluſſes aus Notionen. Er iſt eben ſo wie die Kategorie *a priori* oder vor der Erfahrung, unterſcheidet ſich aber von dem letztern dadurch, daſs er nicht, wie dieſer, zum Behuf der Erfahrung gedacht wird, ſondern das Erkenntniſs überhaupt betrifft. Der Verſtandesbegriff enthält nichts weiter als die Einheit der Reflexion über die Erſcheinungen, in ſo fern ſie nothwendig zu einem möglichen Bewuſstſeyn gehören ſollen und durch ihn wird Erkenntniſs und Beſtimmung eines Gegenſtandes möglich; der Vernunftbegriff aber enthält die Einheit, vermittelſt welcher alle Verſtandeshandlungen, in Anſehung eines jeden Gegenſtandes, in ein abſolutes Ganze zuſammenge-

faſst werden, und durch ihn wird ſyſtematiſche Vollſtändigkeit der Erkenntniſs möglich; die Vernunftbegriffe beziehen ſich alſo nothwendig auf den ganzen Verſtandesgebrauch, deſſen Vollſtändigkeit im Zuſammenhang der Erfahrung ſie fordern. (C. 366. f. Pr. 126. U. 193. f. M. I, 414.).

5. Die Function der Vernunft bei ihren Schlüſſen beſteht in der Allgemeinheit der Erkenntniſs nach Begriffen, und der Vernunftſchluſs ſelbſt iſt ein Urtheil, welches *a priori* in dem ganzen Umfang ſeiner Bedingung beſtimmt wird. Den Satz: Cajus iſt ſterblich, könnte man auch bloſs durch den Verſtand aus der Erfahrung ſchöpfen. Allein man kann ihn auch als ein gegebenes Urtheil anſehen, zu dem, als einem Schluſsſatze, die Vorderſätze, als Beweis *a priori*, geſucht werden ſollen. Man ſucht zu dem Ende einen Begriff, der die Bedingung der Aſſertion dieſes Satzes enthält; das heiſst, einen Begriff, durch den es möglich wird, das problematiſche Urtheil, ob wohl Cajus ſterblich ſei, als wirklich oder aſſertoriſch: Cajus iſt ſterblich, zu denken; dieſe Bedingung iſt hier der Begriff des Menſchen. Nun nimmt man dieſe Bedingung, von der das Prädicat (ſterblich) jenes Urtheils (ob wohl Cajus ſterblich iſt) gilt, in ihrem ganzen Umfange: alle Menſchen ſind ſterblich, und ſubſumirt unter ſie: zu allen Menſchen gehört auch Cajus, oder, Cajus iſt ein Menſch. Und ſo beſtimmt man nun hiernach die Erkenntniſs ſeines Gegenſtandes: Cajus iſt alſo (wirklich, nicht mehr problematiſch, ſondern aſſertoriſch) ſterblich (C. 378. M. I, 425.). Demnach reſtringiren wir in dem Schluſsſatz (Cajus iſt ſterblich) eines Vernunftſchluſſes ein Prädicat (ſterblich) auf einen gewiſſen Gegenſtand (Cajus), nachdem wir es vorher im Oberſatz (alle Menſchen ſind ſterblich) unter einer gewiſſen Bedin-

gung (Menſch) in ihrem ganzen Umfange (alle Menſchen) gedacht haben. Dieſe vollendete Gröſse des Umfangs in Beziehung auf eine ſolche Bedingung heiſst die Allgemeinheit (*univerſalitas*). Dieſer entſpricht in der Syntheſis der Anſchauungen die Allheit (*univerſitas*), oder die Totalität der Bedingungen; daher heiſst der Satz: die Allheit der Menſchen iſt ſterblich, oder, alle Menſchen ſind ſterblich, ein allgemeiner Satz. Alſo iſt der transſcendentale Vernunftbegriff kein anderer, als der Begriff von der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Da nun das Unbedingte allein die Totalität der Bedingungen möglich macht, und umgekehrt, die Totalität der Bedingungen jederzeit ſelbſt unbedingt iſt: ſo kann ein reiner Vernunftbegriff überhaupt ſo erklärt werden: er iſt der Begriff des Unbedingten, ſo fern er einen Grund der Syntheſis des Bedingten enthält (C. 378. f. M. I, 426.).

6. Es giebt nun ſo vielerlei reine Vernunftbegriffe, als es Arten der Kategorien der Relation giebt; denn nur dieſe Kategorien oder Notionen geben Reihen des Bedingten. Nun giebt es aber drei Arten von Kategorien der Relation, die

a) der Subſtantialität, oder der Verknüpfung zu kategoriſchen Urtheilen;

b) der Cauſalität, oder der Verknüpfung zu hypothetiſchen Urtheilen; und

c) der Concurrenz, oder der Verknüpfung zu disjunctiven Urtheilen.

Folglich giebt es in der Idee ein Unbedingtes

α) der kategoriſchen Syntheſis in einem Subject;

β) der hypothetiſchen Syntheſis der Glieder einer Reihe; und

γ) der disjunctiven Syntheſis der Theile in einem Syſtem

(C. 379. M. I, 427.). Es giebt nehmlich eben ſo viel Arten von Vernunftſchlüſſen, durch welche Vernunft aus Principien zu Erkenntniſſen gelangen kann, weil der Oberſatz eines Schluſſes entweder ein kategoriſches, oder ein hypothetiſches, oder ein disjunctives Urtheil ſeyn kann, und hiernach benannt wird. Von dieſen Schluſſen ſchreitet aber ein jeder durch Proſyllogismen vom Bedingten zum Unbedingten fort (C. 390. M. I, 437); nehmlich:

A. der kategoriſche Vernunftſchluſs ſchreitet fort vom Subject, welches wieder Prädicat eines andern Subjects iſt, bis zum unbedingten Subject, welches nicht mehr Prädicat iſt;

B. der hypothetiſche Vernunftſchluſs ſchreitet fort von einer Vorausſetzung, die wieder eine andere Vorausſetzung hat, bis zur unbedingten Vorausſetzung, die nichts weiter vorausſetzt;

C. der disjunctive Vernunftſchluſs ſchreitet fort von einem Gliede der Eintheilung zum andern, bis zu einem unbedingten Aggregat der Glieder der Eintheilung; das iſt, zu einer ſolchen Vollendung der Eintheilung eines Begriffs, zu der kein Theil mehr hinzugeſetzt werden kann. Daher ſind die reinen oder transſcendentalen Vernunftbegriffe von der abſoluten Totalität in der Syntheſis der Bedingungen wenigſtens als Aufgaben nothwendig und in der menſchlichen Vernunft gegründet. Sie wollen nehmlich die Einheit des Verſtan-

des bis zum ſchlechthin (abſolut) Unbedingten fortſetzen. Uebrigens fehlt es dieſen tranſſcendentalen Begriffen an einem ihnen angemeſſenen (adäquaten) Gebrauch *in concreto*, indem ſie in Anſehung der Erfahrung völlig entbehrlich ſind. Reine Verſtandesbegriffe, und eben ſo reine Vernunftbegriffe, können ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit gar keine Gegenſtände vorſtellen, ſ. Schema. Denn es fehlen alsdann die Bedingungen der objectiven Realität, und es wird in ihnen nichts angetroffen, als die bloſse Form des Denkens. Die reinen Verſtandesbegriffe können aber *in concreto* dargeſtellt werden, wenn man ſie auf Erſcheinungen anwendet, weil ſie durch Schemate verſinnlicht werden können; denn an den Erſcheinungen haben die Verſtandesbegriffe eigentlich den Stoff zum Erfahrungsbegriffe, der nichts als ein Verſtandesbegriff *in concreto* iſt. Ideen aber ſind noch weiter von der objectiven Realität entfernt. Denn es kann keine Erſcheinung gefunden werden, an der ſich die Ideen *in concreto* vorſtellen lieſsen; es giebt folglich keine Vernunftbegriffe *in concreto*, die gleichſam Erfahrungsbegriffe für die Vernunft wären. Ideen enthalten eine gewiſſe Vollſtändigkeit, zu welcher keine mögliche empiriſche Erkenntniſs zulangt, und die Vernunft hat bei ihnen nur eine ſyſtematiſche Einheit für die empiriſchen Einheiten im Sinne (C. 595. M. I, 684.). Sie haben in Anſehung der Erkenntniſs keinen andern Nutzen, als den Verſtand in die Richtung zu bringen, darin ſein Gebrauch zugleich mit ſich ſelbſt durchgehends einſtimmig gemacht wird (C. 379. f. M. I, 428), ſ. Abſolut 2. Anfang, 11. c. Das Unbedingte iſt alſo der gemeinſchaftliche Titel aller Vernunftbegriffe.

7. Die reine Vernunft überläſst alles dem

Verſtande, was nur irgend bedingt iſt, und dieſer bezieht ſich zunächſt auf die Gegenſtände der Anſchauung, oder vielmehr deren Syntheſis in der Einbildungskraft. Die Vernunft behält ſich allein die abſolute Totalität im Gebrauche der Verſtandesbegriffe vor, und ſucht die ſynthetiſche Einheit in der Kategorie bis zum Schlechthinunbedingten auszuführen. Man kann daher dieſe die Vernunfteinheit der Erſcheinungen, ſo wie jene in der Kategorie die Verſtandeseinheit derſelben, nennen. So bezieht ſich demnach die Vernunft nur auf den Verſtandesgebrauch, und zwar nur um ihm die Richtung auf eine gewiſſe Einheit vorzuſchreiben. Von dieſer Einheit hat der Verſtand keinen Begriff, denn die abſolute Totalität der Bedingungen iſt kein in einer Erfahrung brauchbarer Begriff, weil keine Erfahrung unbedingt iſt, der Verſtand geht aber nur auf Erfahrung, und alſo betrachten die Vernunftbegriffe alles Erfahrungserkenntniſs als beſtimmt durch eine abſolute Totalität der Bedingungen, wovon die Vernunft das Vermögen iſt. Dieſe Vollſtändigkeit aber kann nur eine Vollſtändigkeit der Principien, aber nicht der Anſchauungen und Gegenſtände ſeyn. Gleichwohl um ſich dieſe Vollſtändigkeit beſtimmt vorzuſtellen, denkt ſich die Vernunft ſolche als die Erkenntniſs eines Gegenſtandes, deſſen Erkenntniſs in Anſehung der Kategorien vollſtändig beſtimmt iſt, welcher Gegenſtand aber nur eine Idee iſt. Die Abſicht iſt die Verſtandeserkenntniſs der Vollſtändigkeit, die die Idee bezeichnet, ſo nahe als möglich zu bringen (Pr. 132.). Die Vernunft geht darauf aus, alle Verſtandeshandlungen, in Anſehung eines jeden Gegenſtandes, in ein abſolutes Ganze zuſammenzufaſſen. Daher iſt der objective Gebrauch der reinen Vernunftbegriffe (d. i. von wirklichen Gegenſtänden) jederzeit transſcen-

dent *), und überſteigt die Grenze aller Erfahrung, weswegen eben in derſelben niemals ein Gegenſtand vorkommen kann, der der transſcendentalen Idee adäquat wäre; indeſſen daſs der objective Gebrauch der reinen Verſtandesbegriffe, ſeiner Natur nach, jederzeit immanent ſeyn muſs (C. 382. f. M. I, 431.). Zum Erfahrungserkenntniſs haben die transſcendentalen Vernunftbegriffe, auſser dem angegebenen, weiter gar keinen Gebrauch, ja ſie ſind wohl gar den Maximen des Vernunfterkenntniſſes der Natur entgegen und hinderlich. Ob die Seele (deren Begriff, als einer einfachen Subſtanz, eine ſolche Vernunftidee iſt) eine einfache Subſtanz ſei, oder nicht, kann uns zur Erklärung der Erſcheinungen derſelben ganz gleichgültig ſeyn. Denn wir können den Begriff eines einfachen Weſens durch keine mögliche Erfahrung ſinnlich, mithin *in concreto* verſtändlich machen, und ſo iſt er ganz leer in Anſehung aller verhofften Einſichten in die Urſache der Erſcheinungen. Er kann zu keinem Princip der Erklärung deſſen, was innere oder äuſsere Erfahrung an die Hand giebt,

*) Die Vernunft kann mit keinem Erfahrungsgebrauche der Verſtandesregeln (Verſtandesbegriffe), als der immer noch bedingt iſt, völlig befriedigt ſeyn. Sie fordert Vollendung dieſer Kette von Bedingungen, und treibt dadurch den Verſtand (wenn wir die Vernunft miſsverſtehen) aus ſeinem Kreiſe, um theils Gegenſtände der Erfahrung in einer ſo weit erſtreckten Reihe vorzuſtellen (z. B. eine vollendete Welt), theils ſogar (um ſie zu vollenden) gänzlich auſserhalb aller Erfahrung Noumene zu ſuchen, an welche ſie jene Kette knüpfen und dadurch von Erfahrungsbedingungen endlich einmal unabhängig machen könne (z. B. Gott, als Urheber der Welt). Dieſe transſcendentalen Ideen, die nach dem wahren Zwecke der Naturbeſtimmung unſrer Vernunft bloſs auf unbegrenzte Erweiterung des Erfahrungsgebrauchs angelegt ſind, locken alſo durch einen unvermeidlichen Schein dem Verſtande einen transſcendenten Gebrauch ab, und werden damit ſelbſt transſcendent oder überſchwenglich (Pr. 134.). Unter dem Verſtande wird aber hier das urtheilende Vermögen deſſelben verſtanden; denn alle Fehler der Subreption ſind jederzeit einem Mangel der Urtheilskraft, niemals aber dem Verſtande oder der Vernunft, in engerer Bedeutung, zuzuſchreiben (C. 671.).

dienen. Eben ſo iſt es mit den Ideen des Weltanfangs, der Weltewigkeit, des höchſten Weſens, u. ſ. w. (Pr. 130. ff.).

8. Wenn man eine Idee nennt, ſo ſagt man dem Object nach (als von einem Gegenſtande des reinen Verſtandes oder bloſs obern Erkenntniſsvermögens) ſehr viel, dem Subject nach (d. i. in Anſehung der Erkennbarkeit des Objects unter empiriſcher Bedingung) eben darum ſehr wenig, weil ſie *in concreto* niemals congruent gegeben wird. Weil nun das Letztere im bloſs ſpeculativen Gebrauch der Vernunft eigentlich die ganze Abſicht iſt, und ein in der Ausübung niemals zu erreichender Begriff ganz und gar verfehlt zu ſeyn ſcheint: ſo heiſst es von einem dergleichen Begriff: es iſt nur eine Idee. So würde man ſagen können: das abſolute Ganze aller Erſcheinungen (die Welt) iſt nur eine Idee. Denn wir können es niemals im Bilde entwerfen, folglich bleibt es ein Problem ohne alle Auflöſung (Pr. 169.). Und ſo verhält es ſich mit jeder Idee, als Vorſtellung von einem Gegenſtande betrachtet. Wenn wir uns aber in bloſse Ideen vertiefen, alsdenn können wir nicht ſagen, daſs uns der Gegenſtand unbegreiflich ſei, und die Natur der Dinge uns unauflösliche Aufgaben vorlege. Denn wir haben es alsdann gar nicht mit der Natur oder überhaupt mit gegebenen Gegenſtänden, ſondern bloſs mit Begriffen zu thun, die lediglich in unſrer Vernunft ihren Urſprung haben, und mit bloſsen Gedankenweſen. In Anſehung dieſer aber können alle Aufgaben, die aus dem Begriffe derſelben entſpringen müſſen, aufgelöſet werden; weil die Vernunft von ihrem eigenen Verfahren allerdings vollſtändig Rechenſchaft geben muſs. Im praktiſchen Gebrauch der Vernunft iſt es hingegen ganz allein um die Ausübung nach Regeln zu thun; daher kann die Idee der praktiſchen Vernunft

jederzeit wirklich, obzwar nur zum Theil (in Handlungen) gegeben werden. Ja die Idee der praktiſchen Vernunft iſt die unentbehrliche Bedingung, ohne welche kein praktiſcher Gebrauch des obern Erkenntniſsvermögens möglich ſeyn würde. Die Ausübung dieſer praktiſchen Idee iſt jederzeit begrenzt und mangelhaft, aber unter nicht beſtimmbaren Grenzen (alſo jederzeit unter dem Einfluſſe des Begriffs einer abſoluten Vollſtändigkeit). Demnach iſt die praktiſche Idee jederzeit höchſt fruchtbar, denn man kann ſich derſelben immer mehr und mehr *in concreto* nähern, auch iſt ſie in Anſehung der wirklichen Handlungen unumgänglich nothwendig, weil jede Handlung nach ihr beurtheilt und gethan werden muſs. In ihr hat die reine Vernunft ſogar Cauſalität, den Inhalt ihres Begriffs wirklich (*in concreto*) hervorzubringen. Daher kann man von der Weisheit nicht gleichſam geringſchätzig ſagen: ſie iſt nur eine Idee. Eben darum, weil ſie die Idee von der nothwendigen Einheit aller möglichen Zwecke iſt, muſs ſie allem Praktiſchen als urſprüngliche Bedingung zur Regel dienen (C. 383. ff. U. 54. M. I, 432.).

9. Ob aber gleich die transſcendentalen Vernunftbegriffe nur Ideen ſind, ſo ſind ſie darum doch keinesweges überflüſſig und nichtig, oder unnütz und entbehrlich. Denn, wenn ſchon durch ſie kein Gegenſtand beſtimmt werden kann; ſo können ſie doch im Grunde und unbemerkt dem Verſtande zum Kanon ſeines ausgebreiteten und einhelligen Gebrauchs dienen, dadurch er in ſeiner Erkenntniſs der Gegenſtände beſſer und weiter geleitet wird, und enthalten alſo die Urbilder des Gebrauchs des Verſtandes. Zu geſchweigen, daſs ſie von den Naturbegriffen zu den praktiſchen einen Uebergang möglich machen, und den moraliſchen Ideen ſelbſt auf ſolche Art Haltung und Zuſammenhang mit den

by Google

ſpeculativen Erkenntniſſen der Vernunft verſchaffen (C. 385. f. M. I, 433.). Dies iſt ihr guter und immanenter Gebrauch. Denn nicht die Idee an ſich ſelbſt, ſondern bloſs ihr Gebrauch kann entweder in Anſehung der geſammten möglichen Erfahrung überfliegend (transſcendent), oder einheimiſch (immanent) ſeyn. Das erſtere iſt er, wenn man die Ideen geradezu auf einen ihnen vermeintlich entſprechenden Gegenſtand richtet; das zweite iſt er, wenn man die Ideen nur auf den Verſtandesgebrauch überhaupt in Anſehung der Gegenſtände ſeiner Begriffe richtet (C. 671. M. I, 787.). Nach Kant iſt der erſtere Gebrauch der Ideen ein conſtitutiver, der zweite aber ein regulativer Gebrauch derſelben (U. IV.). Das heiſst, für den erſtern werden die Ideen als Begriffe behandelt, durch welche gewiſſe Gegenſtände gegeben werden; bei dem andern als Begriffe, die bloſs den Verſtand zu einem gewiſſen Ziel richten ſollen. Verſteht man die Ideen auf die erſtere Art, ſo ſind es bloſs vernünftelnde oder dialektiſche Begriffe (ſ. d.); verſteht man ſie auf die letztere Art, ſo ſind es richtig geſchloſſene Begriffe. Das Ziel, auf welches die Ideen den Verſtand hinrichten ſollen, iſt dem geometriſchen Brennpunct der concaven Seite eines hohlgeſchliffnen Glaſes ähnlich, vor der die Lichtſtrahlen ſo auseinander fahren, als kämen ſie alle aus einem Punct hinter der hohlen Seite des Glaſes her. Die Idee iſt gleichſam für den Verſtand dieſer imaginäre Focus oder Punct, nach welchem zu die Richtungslinien aller ſeiner Regeln zuſammenlaufen ſollen. In der That aber gehen die Verſtandesbegriffe eben ſo wenig aus den Ideen aus, als die Lichtſtrahlen aus dem virtuellen Brennpunct eines Hohlglaſes, indem die Idee ganz auſserhalb der Grenzen möglicher Erfahrung liegt. Hieraus entſpringt aber doch die Täuſchung, als wenn dieſe Richtungslinien von einem Gegenſtande ſelbſt (gleichſam aus einem

wirklichen Brennpunct) ausgefloſſen wären, der aufser dem Felde empiriſch möglicher Erkenntniſs läge (ſo wie die Objecte hinter der Spiegelfläche geſehen werden.). Allein dieſe Illuſion (bei welcher man doch hindern kann, daſs ſie nicht betrügt) iſt gleichwohl unentbehrlich nothwendig, wenn wir auch die uns im Rücken liegenden Gegenſtände (wie dieſes durch den Spiegel möglich wird) ſehen wollen; das heiſst, wenn wir den Verſtand über jede gegebene Erfahrung (als einem Theile der geſammten möglichen Erfahrung) hinaus, mithin zur gröſstmöglichen und äuſserſten Erfahrung abrichten wollen (C. 672. f. M. I, 789.).

10. Wenn wir alle transſcendentalen Ideen aus Einem Princip angeben wollen, ſo dürfen wir mit dem, was bereits in 6. geſagt worden iſt, noch folgendes verbinden. Unſere Vorſtellungen können im Allgemeinen keine Beziehungen weiter haben, als die Beziehung

a. aufs Subject;

b. aufs Object, und zwar entweder

α. in ſo fern dieſes Erſcheinung; oder

β. in ſo fern es Gegenſtand des Denkens überhaupt iſt.

Wenn man nun die Untereintheilung mit der Obereintheilung verbindet, ſo iſt alles allgemeine Verhältniſs der Vorſtellung, davon wir uns entweder einen Begriff oder eine Idee machen können, dreifach, nehmlich das Verhältniſs der Vorſtellung

A. zum Subject;

B. zum Mannigfaltigen des Objects in der Erſcheinung.

C. zum Mannigfaltigen des Objects als Gegenſtandes des Denkens überhaupt (C. 390. f. M. I, 438.).

11. Nun haben es alle reinen Begriffe überhaupt mit der ſynthetiſchen Einheit der Vorſtellungen, Begriffe der reinen theoretiſchen Vernunft oder transſcendentale Ideen aber mit der unbedingten Einheit aller Bedingungen überhaupt zu thun. Folglich laſſen ſich alle transſcendentale Ideen unter drei Claſſen bringen; davon die erſte

a. die abſolute oder unbedingte Einheit des denkenden Subjects (das abſolute Subſtantiale); die zweite

b. die abſolute oder unbedingte Reihe der Bedingungen der Erſcheinungen; die dritte

c. die abſolute oder unbedingte Einheit der Bedingung aller Gegenſtände des Denkens überhaupt (alles Möglichen)

enthält (C. 391. M. I, 439.).

12. Dies giebt nun Titel zu ſogenannten metaphyſiſchen Wiſſenſchaften:

a. das denkende Subject (die Seele) als abſolute Einheit iſt der Gegenſtand der Pſychologie, und heiſst daher die pſychologiſche Idee, ſ. Pſychologie;

b. der Inbegriff aller Erſcheinungen oder Objecte der Erfahrungserkenntniſs (die Welt) als abſolute Einheit der Reihe aller Bedingungen iſt der Gegenſtand der Kosmologie, und heiſst daher die kosmologiſche

Idee, die Idee vom Weltganzen, ſ. Kosmologie;

c. die oberſte Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden kann (das Weſen aller Weſen) als abſolute Einheit der Bedingung aller Objecte des Denkens überhaupt, und heiſst daher die theologiſche Idee, ſ. Theologie.

Alſo giebt die reine Vernunft die Idee zu

A. einer transſcendentalen Seelenlehre (*pſychologia rationalis*);

B. einer transſcendentalen Weltwiſſenſchaft (*cosmologia rationalis*);

C. einer transſcendentalen Gotteserkenntniſs (*theologia transſcendentalis*).

Der bloſse Entwurf ſogar zu einer ſowohl als der andern dieſer Wiſſenſchaften ſchreibt ſich gar nicht vom Verſtande her, ſelbſt wenn er gleich mit dem höchſten logiſchen Gebrauch der Vernunft (d. i. allen erdenklichen Schlüſſen) verbunden wäre. Er iſt lediglich ein reines und ächtes Product der reinen Vernunft (C. 391. Pr. 129. f. M. I, 440.).

13. Die *Modi* dieſer transſcendentalen Ideen oder reinen theoretiſchen Vernunftbegriffe findet man in ihren Artikeln. Sie laufen am Faden der Kategorien fort, z. B. die *Modi* der Seele, ſ. Ich, 7. ff. Denn die reine Vernunft bezieht ſich niemals geradezu auf Gegenſtände, ſondern auf die Verſtandesbegriffe von denſelben; folglich müſſen dieſe auch die verſchiedenen *Modi* geben, die von den reinen Vernunftbegriffen möglich ſind. Eben ſo

findet man es auch in dieſen Artikeln weiter ausgeführt, wie die Vernunft lediglich durch den ſynthetiſchen Gebrauch ihrer Functionen nothwendigerweiſe auf dieſe Ideen kommt. S. Seele, 4. Welt, u. Gott, 28, auch Ideal (C. 329. f. M. I, 441.).

14. Alles, was in der Natur liegt, muſs doch auf irgend eine nützliche Abſicht angelegt ſeyn, folglich auch die in der Natur unſerer Vernunft liegenden Ideen. Dieſe Ideen der reinen Vernunft können nimmermehr an ſich ſelbſt dialektiſch ſeyn, ſondern ihr bloſser Miſsbrauch muſs es allein machen, daſs uns von ihnen ein trüglicher Schein entſpringt. Denn ſie ſind uns durch die Natur unſrer Vernunft aufgegeben, und dieſer oberſte Gerichtshof aller Rechte und Anſprüche unſerer Speculation kann unmöglich ſelbſt urſprüngliche Täuſchungen und Blendwerke enthalten. Vermuthlich werden ſie alſo ihre gute und zweckmäſsige Beſtimmung in der Naturanlage unſerer Vernunft haben (C. 697. M. I, 822.). Man kann ſich eines Begriffs *a priori* mit keiner Sicherheit bedienen, ohne ſeine transſcendentale Deduction zu Stande gebracht zu haben. Von dieſen transſcendentalen Ideen iſt eigentlich keine ſolche objective Deduction möglich, wie von den Kategorien, ſ. Kategorie, 25. ff. Die Realität unſrer Begriffe darzuthun, werden immer Anſchauungen erfordert. Sind es empiriſche Begriffe, ſo heiſsen dieſe Anſchauungen Beiſpiele. Sind es reine Verſtandesbegriffe, ſo heiſsen dieſe Anſchauungen Schemate. Verlangt man gar, daſs die Realität der Vernunftbegriffe oder Ideen und zwar zum Behuf des theoretiſchen Erkenntniſſes derſelben dargethan werde, ſo begehrt man etwas Unmögliches, weil ihnen ſchlechterdings keine Anſchauung angemeſſen gegeben werden kann. In der That haben ſie keine Beziehung auf Gegenſtände, die ih-

nen congruent gegeben werden könnten, eben darum, weil ſie nur Ideen ſind. Sollen ſie aber im mindeſten einige, wenn auch nur unbeſtimmte, objective Gültigkeit haben, und nicht bloſs leere Gedankendinge (Weſen einer vernünftelnden Vernunft) vorſtellen: ſo muſs durchaus eine Deduction derſelben möglich ſeyn (C. 697. f. M. I. 823.). Dieſe Deduction beſteht nun in der vorhergehenden ſubjectiven Ableitung der Ideen aus der Natur unſrer Vernunft; dieſe lehrt, daſs ſie keine Hirngeſpinſte ſind (C. 393. U. 254. M. I, 442. M. II. 772.), ſ. Deduction, 4. und Seele, 4.

15. Die reine Vernunft hat alſo bei dieſen reinen Vernunftbegriffen nichts anders zur Abſicht, als die abſolute Totalität (Vollſtändigkeit) der Syntheſis auf der Seite der Bedingungen (es ſei nun der Inhärenz aller Vorſtellung als Beſtimmung des denkenden Subjects, oder der Dependenz aller Erſcheinungen als gehörig zu einem Inbegriff derſelben, der Welt, oder der Concurrenz alles Möglichen überhaupt in einem All der Realitäten); hat aber mit der abſoluten Totalität auf der Seite des Bedingten nichts zu ſchaffen. Die Vernunft bedarf nur die Vollſtändigkeit auf der Seite der Bedingungen, um die ganze Reihe der Bedingungen vorauszuſetzen, und ſie dadurch dem Verſtande *a priori* aufzugeben, der ſie dann in der Reihe der Erſcheinungen aufſuchen mag. Iſt aber eine vollſtändige und unbedingt gegebene Bedingung einmal da, ſo bedarf es nicht mehr eines Vernunftbegriffs in Anſehung der Fortſetzung der Reihe. Denn der Verſtand thut jeden Schritt abwärts, von der Bedingung zum Bedingten, von ſelbſt, ohne daſs er ihm erſt aufgegeben werde. Auf ſolche Weiſe dienen die tranſſcendentalen Ideen nurzum Aufſteigen in der Reihe der Bedingungen

bis zum Unbedingten, d. i. zu den Principien. In Anſehung des Hinabgehens zum Bedingten giebt es nun einen weit erſtreckten logiſchen Gebrauch, den unſre Vernunft von den Verſtandesgeſetzen macht. Aber es giebt in Anſehung dieſes Hinabgehens keinen transſcendentalen Gebrauch der Vernunft, ſ. Gedankending, 4. f. (C. 393. f. M. I, 443.).

16. Endlich wird man auch gewahr, daſs unter den transſcendentalen Ideen ſelbſt ein gewiſſer Zuſammenhang und eine gewiſſe Einheit hervorleuchte. Die reine Vernunft bringt nehmlich, vermittelſt ihrer, alle ihre Erkenntniſs in ein Syſtem. Von der Erkenntniſs ſeiner ſelbſt (der Seele) zur Welterkenntniſs, und vermittelſt dieſer zum Urweſen fortzugehen, iſt ein ganz natürlicher Fortſchritt. Denn er ſieht ganz dem logiſchen Fortgange ähnlich, den die Vernunft macht, wenn ſie von den Prämiſſen oder Vorderſätzen in einem Vernunftſchluſs zum Schluſsſatze fortſchreitet. Die transſcendentale Idee von der abſolut oberſten Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden kann, ſetzt nehmlich die Idee eines abſoluten Subjects aller Beſtimmungen und die Idee eines abſoluten Subſtrats als Inbegriffs aller Beſtimmungen oder von jenem Subject abhängenden (ihm gleichſam inhärirenden *)) abſoluten Objects voraus. Dieſe transſcendentalen Ideen ſind demnach Grundſätze, die den Zweck haben, unſern Verſtandesgebrauch zur durchgängigen Einhelligkeit, Vollſtändigkeit und ſynthetiſchen Einheit zu bringen, und in ſo

*) Man ſieht hier, daſs für die Vernunft kein anderer Ausweg übrig bleibt, entweder ihre eigene Natur zu verkennen, die Ideen für Erkenntniſſe der Gegenſtände zu halten und ſo ſich zum Spinozismus zu bekennen; oder dieſe Ideen für das zu halten, was ſie ſind, und die Wahrheit des Criticismus einzugeſtehen.

fern blofs von der Erfahrung, aber im Ganzen derſelben, gelten. Obgleich aber ein abſolutes Ganze der Erfahrung unmöglich iſt, ſo kann doch die Idee eines Ganzen der Erkenntniſs nach Principien derſelben allein die Einheit eines Syſtems verſchaffen. Ohne dieſe Einheit iſt aber unſer Erkenntniſs nichts als Stückwerk, und kann nicht zum höchſten Zwecke (der immer nur das Syſtem aller Zwecke iſt) gebraucht werden. Es iſt aber hier nicht blofs vom höchſten Zweck des praktiſchen, ſondern auch des ſpeculativen Gebrauchs der Vernunft die Rede (Pr. 161. f.). Die transſcendentalen Ideen drücken alſo die eigenthümliche Beſtimmung der Vernunft aus, nehmlich dafs ſie ein Princip der ſyſtematiſchen Einheit des Verſtandesgebrauchs iſt. Wenn man aber dieſe Einheit der Erkenntniſsart dafür anſieht, als ob ſie dem Gegenſtande der Erkenntniſs anhänge, wenn man ſie, die eigentlich blofs regulativ (zum Behuf des durchgängigen Zuſammenhanges unſers empiriſchen Verſtandesgebrauchs) iſt, für conſtitutiv (zum empiriſchen Verſtandesgebrauch) hält, und damit ſeine Kenntniſs weit über alle mögliche Erfahrung erweitern will: ſo iſt dieſes ein blofser Mifsverſtand in Beurtheilung der eigentlichen Beſtimmung unſrer reinen Vernunft und ihrer Grundſätze. Dann entſteht eine Dialektik, ſ. Logik, 4, f. Schein, 3, u. Anfang, 17, die theils den Erfahrungsgebrauch der Vernunft verwirrt, theils die Vernunft mit ſich ſelbſt entzweiet (Pr. 162. 192. M. II, 311.). Die ſyſtematiſche Einheit oder Vernunfteinheit iſt eigentlich ein logiſches Princip, d. h. ein Grundſatz des Denkens überhaupt, abgeſehen von den Gegenſtänden des Denkens. Die Vernunft ſoll nehmlich dem Verſtand da, wo er nicht zu Regeln hinlangt, durch Ideen forthelfen. Sie würde hingegen ein transſcendentales Princip ſeyn, wenn die Beſchaffenheit der Gegen-

ſtände, oder die Natur des ſie erkennenden Verſtandes an ſich zur ſyſtematiſchen Einheit beſtimmt wäre. Dann könnte man nehmlich dieſe Einheit *a priori*, auch ohne Rückſicht auf ein ſolches Intereſſe der Vernunft gewiſſermaſsen poſtuliren, und ſagen: alle möglichen Verſtandeserkenntniſſe (darunter die empiriſchen mit gehören) haben Vernunfteinheit und ſtehen unter gemeinſchaftlichen Principien. Ein ſolcher transſcendentaler Grundſatz der Vernunft würde die ſyſtematiſche Einheit nicht bloſs ſubjectiv- und logiſch-(als Methode), ſondern auch objectiv-nothwendig machen (C. 676. M. I, 794.). Ein Beiſpiel hierzu ſ. im Art. Grundkraft. Es iſt aber nicht abzuſehen, wie ein logiſches Princip der Vernunfteinheit der Regeln ohne ein transſcendentales ſtatt finden kann. Durch das letztere wird nehmlich angenommen, daſs eine ſolche ſyſtematiſche Einheit den Objecten ſelbſt anhänge, und daher *a priori* als nothwendig angenommen werde, folglich auch ein Grundſatz des Denkens überhaupt ſeyn müſſe, ſ. Grundkraft, 4. (C. 678. f. M. I, 800.). Die Auflöſung dieſer Schwierigkeit iſt: Der Verſtand macht für die Vernunft eben ſo einen Gegenſtand aus, als die Sinnlichkeit für den Verſtand, ſo wie wir nehmlich ohne Verſtand die ſinnlichen Anſchauungen nicht erkennen würden, ſo würden wir ohne Vernunft die Verſtandeserkenntniſſe nicht begreifen (ſ. 2.). So wie der Verſtand das Mannigfaltige der Erſcheinungen durch Begriffe verknüpft und unter empiriſche Geſetze bringt, ſo iſt es ein Geſchäft der Vernunft, die Einheit aller möglichen empiriſchen Verſtandeshandlungen ſyſtematiſch zu machen. Die Verſtandeshandlungen aber ohne Schemate der Sinnlichkeit ſind unbeſtimmt; eben ſo iſt auch die Vernunfteinheit in Anſehung der Bedingungen und des Grades, unter denen und wie weit der Verſtand ſeine

Begriffe ſyſtematiſch verbinden ſoll, an ſich ſelbſt unbeſtimmt. Nun kann für die durchgängig ſyſtematiſche Einheit aller Verſtandesbegriffe, d. i. für den Vernunftbegriff, kein Schema in der Anſchauung ausfindig gemacht werden. Allein es kann und muſs doch ein Analogon eines ſolchen Schema gegeben werden, welches die Idee des Maximum der Abtheilung und der Vereinigung der Verſtandeserkenntniſs in einem Princip iſt. Denn das Gröſste und Abſolutvollſtändige läſst ſich beſtimmt denken, weil alle reſtringirenden Bedingungen, welche unbeſtimmte Mannigfaltigkeit geben, weggelaſſen werden. Alſo iſt dieſe Idee der Vernunft ein Analogon von einem Schema der Sinnlichkeit. Zwiſchen beiden iſt aber doch der Unterſchied, daſs die Anwendung der Verſtandesbegriffe auf das Schema der Vernunft nicht eben ſo eine Erkenntniſs des Gegenſtandes ſelbſt iſt, wie bei der Anwendung der Kategorien auf ihre ſinnlichen Schemate, ſondern nur eine Regel oder ein Princip der ſyſtematiſchen Einheit alles Verſtandesgebrauchs. Nun gilt jeder Grundſatz, der dem Verſtande durchgängige Einheit ſeines Gebrauchs *a priori* feſtſetzt, auch, obzwar nur indirect, von dem Gegenſtande der Erfahrung. Folglich werden die Grundſätze der reinen Vernunft auch in Anſehung der Gegenſtände der Erfahrung objective Realität haben. Allein dieſe Realität beſteht nicht darin, daſs ſie an dem Erfahrungsgegenſtande etwas beſtimmen (conſtitutiv ſind), ſondern nur darin, daſs ſie das Verfahren anzeigen, nach welchem der empiriſche und beſtimmte Erfahrungsgebrauch des Verſtandes mit ſich ſelbſt durchgängig zuſammenſtimmend werden kann, dadurch, daſs er mit dem Princip der durchgängigen Einheit (dem Vernunftbegriff), ſo viel als möglich, in Zuſammenhang gebracht, und davon abgeleitet wird (d. i. regulativ ſind) (C. 692. ff. M. I, 817.). Sie ſind alſo

als nothwendige Grundbegriffe anzusehen, um die Verstandeshandlungen der Subordination entweder objectiv zu vollenden, oder als unbegrenzt anzusehen (L. 141. f.). So haben wir also die transscendentalen Vernunftbegriffe gehörig von den Verstandesbegriffen unterschieden, ihren Ursprung eingesehen, und zugleich ihre bestimmte Zahl erkannt. Ueber diese Zahl kann es gar keine mehr geben. Zugleich sind sie in einem systematischen Zusammenhange vorgestellt worden, wodurch ein besonderes Feld für die reine Vernunft abgesteckt und eingeschränkt wird (C. 394. ff. M. I, 444.).

17. Es ist nicht das Mindeste, was uns hinderte, diese Ideen auch als objectiv (ausser uns vorhanden) und hypostatisch (in wirklichen Wesen vorhanden) anzunehmen. Nur allein bei der kosmologischen Idee ist dieses nicht möglich, weil in diesem Falle die Vernunft auf eine Antinomie stösst. Die psychologische und theologische Idee enthalten dergleichen Widerspruch gar nicht, wie sollte uns daher Jemand ihre objective Realität bestreiten können, da die Möglichkeit sie zu bejahen mit der sie zu verneinen gleiche Schwierigkeit hat. Gleichwohl ists, um etwas anzunehmen, noch nicht genug, dass kein positives Hindernis dawider ist, und es kann uns nicht erlaubt seyn, Gedankenwesen auf den blossen Credit der ihr Geschäft gern vollendenden speculativen Vernunft als wirkliche und bestimmte Gegenstände einzuführen; wenn diese Gegenstände alle unsere Begriffe übersteigen, obgleich keinem widersprechen. Also sollen sie an sich selbst nicht angenommen werden, sondern nur ihre Realität, als die eines Schema des regulativen Princips der systematischen Einheit aller Naturerkenntnis gelten. Mithin sollen sie nur als Analoga von wirklichen

Dingen zum Grunde gelegt werden. Wir heben nehmlich von den Gegenſtänden der Idee die Bedingungen (Schemate) auf, welche unſern Verſtandesbegriff einſchränken, die aber auch allein einen beſtimmten Begriff von einem Dinge möglich machen. Und nun denken wir uns ein Etwas, wovon wir gar keinen Begriff haben, was es an ſich ſelbſt ſei. Allein wir können uns doch von dieſem Etwas (z. B. Gott) ein Verhältniſs zu dem Inbegriff der Erſcheinungen (der Welt) denken, das demjenigen analogiſch iſt, welches die Erſcheinungen unter einander haben (z. B. der Urſach und Wirkung) (C. 701. f. M. I, 526.). Wenn wir demnach ſolche idealiſche Weſen annehmen, ſo erweitern wir eigentlich nicht unſere Erkenntniſs über die Objecte möglicher Erfahrung, ſondern nur die empiriſche Einheit der letztern, durch die ſyſtematiſche Einheit, wozu uns die Idee das Schema giebt. Denn, daſs wir ein der Idee correſpondirendes Ding, ein Etwas, oder wirkliches Weſen ſetzen, dadurch iſt nicht geſagt, wir wollten unſere Erkenntniſs der Dinge mit tranſſcendenten Begriffen erweitern. Ein ſolches Weſen wird nur in der Idee und nicht an ſich ſelbſt zum Grunde gelegt, mithin nur um die ſyſtematiſche Einheit auszudrücken, die uns zur Richtſchnur des empiriſchen Gebrauchs der Vernunft dienen ſoll. Damit wird aber darüber nichts ausgemacht, was der Grund dieſer Einheit, oder die innere Eigenſchaft eines ſolchen Weſens ſei, auf welchem, als Urſache ſie beruhe (C. 702. f. M. I, 827.). Die Vernunft kann dieſe ſyſtematiſche Einheit nicht anders denken, als ſo, daſs ſie ihrer Idee zugleich einen Gegenſtand giebt, welches ein Vernunftweſen (*ens rationis ratiocinatae*) heiſst, und eigentlich bloſs das Ideal oder die Vorſtellung eines Individuums (das Urbild) zu einem richtig geſchloſſenen Begriff der Vernunft iſt. Man verkennt folglich ſogleich

die Bedeutung einer Idee, wenn man ſie für die Behauptung, oder auch nur die Vorausſetzung einer wirklichen Sache hält. Vielmehr ſetzet man ſich durch ſie nur einen Geſichtspunct, aus welchem einzig und allein man eine der Vernunft weſentliche und dem Verſtande heilſame Einheit verbreiten kann. Mit einem Worte: ein ſolches transſcendentales Ding iſt bloſs das Schema eines regulativen Princips, wodurch die Vernunft, ſo viel an ihr iſt, ſyſtematiſche Einheit über alle Erfahrung verbreitet (C. 709. f. M. I. 834.). Man kann alſo ſagen, der Gegenſtand einer bloſsen transſcendentalen Idee ſei etwas, wovon man keinen Begriff hat. Denn in der That iſt auch von einem Gegenſtande, der der Forderung der Vernunft adäquat ſeyn ſoll, kein Verſtandesbegriff, d. i. eine verſinnlichte Kategorie, möglich. Beſſer ſagt man aber, daſs wir von dem Object einer Idee keine Kenntniſs, obzwar einen problematiſchen Begriff, haben können (C. 396. f. M. I, 445.). Wir haben aber bereits geſehen, daſs die transſcendentale (ſubjective) Realität der reinen theoretiſchen Vernunftbegriffe darauf beruhet, daſs wir durch einen nothwendigen Vernunftſchluſs auf ſolche Ideen gebracht werden. Alſo wird es Vernunftſchlüſſe geben, die keine empiriſchen Prämiſſen enthalten. In dieſen Vernunftſchlüſſen werden wir folglich von etwas, das wir kennen, auf etwas anders ſchlieſsen, wovon wir doch keinen Begriff haben, und ihm doch durch den hierdurch entſpringenden unvermeidlichen Schein objective Realität geben. Dergleichen Schlüſſe ſind in Anſehung des Reſultats, auf das ſie führen, eher vernünftelnde Schlüſſe, als Vernunftſchlüſſe zu nennen. Doch können ſie, weil ſie doch aus der Natur der Vernunft entſprungen ſind, auch wohl Vernunftſchlüſſe heiſsen. Es ſind eigentlich Sophiſticationen

nen Vernunft. Selbſt der Weiſeſte un- [illegible] en Menſchen kann ſich nicht von ihnen losmachen, er kann vielleicht nach vieler Bemühung den Irrthum verhüten, aber den Schein kann er doch niemals völlig los werden (C. 397. M. I, 446.). Alle unſere Schlüſſe, die uns über das Feld möglicher Erfahrung hinaus führen wollen, ſind trüglich und grundlos. Die menſchliche Vernunft hat aber einen natürlichen Hang, dieſe Grenze zu überſchreiten, und dazu wird ſie durch die ihr natürlichen Ideen eben ſo verleitet, als der Verſtand durch die ihm natürlichen Kategorien. Doch iſt zwiſchen beiden noch der Unterſchied, daſs die Kategorien doch zur Uebereinſtimmung unſerer Begriffe mit irgend einem, nehmlich dem ſinnlichen, Objecte, d. i. zur Wahrheit führen, die Ideen aber, wenn man ſie für Begriffe von Objecten hält, einen bloſsen, aber unwiderſtehlichen Schein bewirken, deſſen Täuſchung man kaum durch die ſchärfſte Critik abhalten kann (C. 670. M. I. 786.).

18. Dieſer dialektiſchen Vernunftſchlüſſe giebt es alſo nur dreierlei Arten, ſo viel es transſcendentale Ideen giebt, auf die ihre Schluſsſätze auslaufen. In dem Vernunftſchluſſe der

erſten Claſſe ſchlieſst die Vernunft von dem transſcendentalen Begriff des Subjects, der nichts Mannigfaltiges enthält, auf die abſolute Einheit dieſes Subjects. Dieſen dialektiſchen Schluſs nennt Kant den transſcendentalen Paralogismus, d. i. einen falſchen Vernunftſchluſs der Form nach, durch welchen man ſich ſelbſt hintergeht, aus einem in der Natur der Menſchenvernunft liegenden Grunde, ſ. Paralogismus. Die

zweite Claſſe ſchlieſst von dem Widerſpruch der unbedingten ſynthetiſchen Einheit ei-

ner Reihe auf die Richtigkeit der bedingten ſynthetiſchen Einheit derſelben, welche Einheit aber doch auch keinen Begriff giebt. Den Zuſtand der Vernunft bei dieſen dialektiſchen Schlüſſen nennt Kant die Antinomie der reinen Vernunft, ſ. Antinomie. In der

dritten Claſſe ſchlieſst die Vernunft von Dingen, die ſie nach ihrem bloſs transſcendentalen Begriff nicht kennt (Gegenſtänden überhaupt) auf ein Weſen aller Weſen, welches ſie durch einen transſcendentalen Begriff noch weniger kennt. Dieſen dialektiſchen Vernunftſchluſs nennt Kant das Ideal der reinen Vernunft, d. i. den Schluſs auf ein einzelnes durch die Idee allein beſtimmbares oder gar beſtimmtes Ding, ſ. Ideal.

(C. 397. f. M. I, 447.)

19. Alle menſchliche Erkenntniſs fängt mit Anſchauungen an, geht von da zu Begriffen, und endigt mit Ideen. In Anſehung aller drei Elemente hat ſie Erkenntniſsquellen *a priori*, die beim erſten Anblicke die Grenzen aller Erfahrung zu verſchmähen ſcheinen. Eine vollendete Critik überzeugt aber doch, daſs alle Vernunft im ſpeculativen Gebrauche mit dieſen Elementen niemals über das Feld möglicher Erfahrung hinaus kommen könne. Sie lehrt, daſs die eigentliche Beſtimmung der Vernunft ſei, ſich aller Methoden und der Grundſätze derſelben nur zu bedienen, um der Natur nach allen möglichen Principien der Einheit, worunter die der Zwecke die vornehmſte iſt, bis in ihr Innerſtes nachzugehen; daſs aber auſserhalb der Grenze derſelben für uns nichts als leerer Raum ſei. Dieſe Critik deckt uns die wahre Urſache des Scheins auf, wodurch ſelbſt der Vernünftigſte hintergangen wird, und löſet alle

transſcendente Erkenntniſs (als ein Stufenerer innern Natur, aber doch *a priori*) in ihre Elemente auf, welches keinen geringen Werth hat, und für den Philoſophen ſogar Pflicht iſt (C. 730. f. M. I, 850.).

20. Die transſcendentalen Ideen ſind das wichtigſte in der ganzen Metaphyſik, der Inbegriff derſelben macht die eigentliche Aufgabe der natürlichen reinen Vernunft aus. Die Naturanlage zu dieſen Ideen ſcheint dahin abzuzielen, unſern Begriff von den Feſſeln der Erfahrung und den Schranken der bloſsen Naturbetrachtung ſo weit loszumachen, daſs er wenigſtens ein Feld vor ſich eröffnet ſehe, was bloſs Gegenſtände für den reinen Verſtand enthält, und nicht denke, alle mögliche Dinge ſeien Gegenſtände der Erfahrung, und die Principien der Möglichkeit der Erfahrung gelten von allen Dingen, alſo auch von Dingen an ſich ſelbſt, oder von Objecten der Erfahrung, als Dingen an ſich ſelbſt (L. 141.). Die Abſicht dabei iſt aber nicht, daſs wir uns mit jenen reinen Verſtandesgegenſtänden ſpeculativ beſchäftigen ſollen (weil wir keinen Boden finden, worauf wir fuſsen können). Sondern, ohne dieſe Verſtandesgegenſtände würden die praktiſchen Principien keinen Raum für ihre nothwendige Erwartung und Hoffnung vor ſich finden, und ſich nicht zu der für die Vernunft in moraliſcher Abſicht unentbehrlichen Allgemeinheit ausbreiten können (Pr. 184. f.). So zeigt die pſychologiſche Idee, wir mögen dadurch auch noch ſo wenig von der reinen und über alle Erfahrungsbegriffe erhabenen Natur der menſchlichen Seele einſehen, doch wenigſtens die Unzulänglichkeit dieſer Erfahrungsbegriffe deutlich genug, und führt uns dadurch vom Materialismus ab. So dienen die kosmologiſchen Ideen, durch die ſichtbare Unzulänglichkeit aller möglichen Naturerkenntniſs, die Vernunft in ihren recht-

mäfsigen Nachfragen zu befriedigen, uns vom Naturalismus abzuhalten. Vermittelſt der theologiſchen Idee endlich, da die Naturnothwendigkeit in der Sinnenwelt jederzeit bedingt iſt, indem ſie immer Abhängigkeit der Dinge von andern vorausſetzt, und die unbedingte Nothwendigkeit nur in der Einheit einer von der Sinnenwelt unterſchiedenen Urſache geſucht werden muſs, die Cauſalität aber wiederum, wenn ſie bloſs Natur wäre, niemals das Daſeyn des Zufälligen begreiflich machen könnte, macht ſich die Vernunft vom Fatalismus loſs; und zwar ſowohl von einer blinden Naturnothwendigkeit in dem Zuſammenhange der Natur ſelbſt, ohne erſtes Princip, als auch in der Cauſalität dieſes Princips ſelbſt. So dienen die transſcendentalen Ideen zwar nicht dazu, uns poſitiv zu belehren, aber ſie heben doch die frechen und das Feld der Vernunft verengenden Behauptungen des Materialismus, Naturalismus und Fatalismus auf. Dadurch verſchaffen nun die transſcendentalen Ideen den moraliſchen auſser dem Felde der Speculation Raum, und dieſes erklärt einigermaſsen jene Naturanlage zu den erſtern Ideen (Pr. 185. f.).

21. Es iſt ſehr merkwürdig, daſs der kosmologiſche Vernunftbegriff der Freiheit der einzige unter allen Ideen der reinen ſpeculativen Vernunft, oder reinen theoretiſchen Ideen iſt, dem man objective Realität verſchaffen, oder den man beweiſen kann und der auch eine groſse Erweiterung im Felde des Ueberſinnlichen verſchafft. Allein dieſe Erweiterung betrifft nur die praktiſche Erkenntniſs, d. i. die Beſtimmung des Willens; denn für die theoretiſche Philoſophie iſt er, wie jeder andere Vernunftbegriff, wenn man ihn als Begriff von einem wirklichen Gegenſtande betrachtet, transſcendent, d. i. ein ſolcher, dem

kein angemeſſenes Beiſpiel in irgend einer mögl-chen Erfahrung gegeben werden kann. Er mac alſo keinen Gegenſtand einer uns möglichen theoretiſchen Erkenntniſs aus, und kann nur für ein regulatives und zwar bloſs negatives Princip der ſpeculativen Vernunft gelten. Es iſt alſo erſt die Frage: woher dieſem Begriff ausſchlieſsungsweiſe eine ſo groſse Fruchtbarkeit zu Theil geworden ſei? Denn die übrigen bezeichnen zwar die leere Stelle für reine mögliche Verſtandesweſen, können aber den Begriff von ihnen durch nichts beſtimmen. Ohne Kategorien können wir nichts denken. Folglich muſs auch in der Idee der Vernunft von der Freiheit zuerſt die Kategorie aufgeſucht werden, durch welche ſie ſoll gedacht werden. Dies iſt die Kategorie der Cauſalität. Nun kann aber dem Vernunftbegriffe der Freiheit, als überſchwenglichem Begriffe, keine ihm correſpondirende Anſchauung untergelegt werden. Allein es muſs dennoch dem Verſtandesbegriffe der Cauſalität, für deſſen Syntheſis der Vernunftbegriff der Freiheit das Unbedingte, nehmlich eine abſoluterſte Cauſalität, fordert, zuvor eine ſinnliche Anſchauung gegeben werden, dadurch ihm zuerſt die objective Realität geſichert wird. Nun ſind alle Kategorien in zwei Claſſen, die mathematiſche und die dynamiſche, eingetheilt. Die der erſtern (die der Gröſse und Qualität) enthalten jederzeit eine Syntheſis des Gleichartigen des Bedingten und der Bedingung, in welcher Syntheſis das Unbedingte zu dem in der ſinnlichen Anſchauung gegebenen Bedingten in Raum und Zeit gar nicht kann gefunden werden. Daher auch die Antinomie der Vernunft entſteht, daſs die Totalität der Bedingungen und das Unbedingte weder gefunden, noch aufgegeben werden kann, ſ. Antinomie, 3. A. Die Kategorien der zweiten Claſſe (die der Cauſalität und Nothwendigkeit eines Dinges) erfordern dieſe Gleich-

artigkeit gar nicht, weil hier nicht die Anſchauung vorgeſtellt werden ſoll, ſondern nur wie die Exiſtenz des ihr correſpondirenden bedingten Gegenſtandes zu der Exiſtenz der Bedingung (als im Verſtande damit verknüpft) hinzukomme. Und da iſt es erlaubt, zu dem durchgängig Bedingten in der Sinnenwelt (ſowohl in Anſehung der Cauſalität als des zufälligen Daſeyns der Dinge ſelbſt) das Unbedingte in die intelligibele Welt zu ſetzen, und die Syntheſis transſcendent zu machen. Daher auch bei der Antinomie der Vernunft hierüber das Sinnlichbedingte zugleich überſinnlichunbedingt ſeyn, mithin die mechaniſch-nothwendige Cauſalität des handelnden Weſens, als zur intelligibeln Welt gehörig, zugleich als frei gedacht werden kann, ſ. Antinomie, 3. B. Nun kömmt es bloſs darauf an, daſs dieſes gedacht werden können in ein wirklichſeyn verwandelt werde. Man muſs nehmlich zeigen können, daſs gewiſſe Handlungen eine ſolche Cauſalität (die intellectuelle, ſinnlich unbedingte) vorausſetzen, ſie mögen nun wirklich, oder auch nur geboten, d. i. objectiv praktiſch nothwendig ſeyn. An wirklich in der Erfahrung gegebnen Handlungen können wir dieſe Verknüpfung nicht anzutreffen hoffen, weil die Cauſalität durch Freiheit immer auſser der Sinnenwelt im Intelligibeln geſucht werden muſs. Zur Wahrnehmung und Beobachtung ſind uns aber bloſs Sinnenweſen gegeben. Alſo bleibt nichts übrig, als etwa ein unwiderſprechlicher und zwar objectiver Grundſatz der Cauſalität, in welchem die Vernunft ſich nicht weiter auf etwas Anderes als Beſtimmungsgrund der Cauſalität berufe, wo ſie alſo als reine Vernunft praktiſch gefunden werde. Dieſer Grundſatz aber bedarf keines Suchens und keiner Erfindung; er iſt längſt in aller Menſchen Vernunft geweſen und ihrem Weſen einverleibt, und iſt der Grundſatz der Sittlichkeit oder d-

ralische Gesetz, dessen Realität ein Axiom ist. Dieses moralische Gesetz beweiset eine Causalität der reinen Vernunft, unabhängig von allen empirischen Bedingungen (dem Sinnlichen überhaupt), die Willkuhr zu bestimmen, d. i. einen reinen Willen, in welchem die sittlichen Gesetze und Begriffe ihren Ursprung haben K. XVIII.). Also ist diese unbedingte Causalität und das Vermögen derselben (die Freiheit), mit dieser aber das zur Sinnenwelt gehörige Wesen als zugleich zur intelligibeln Welt gehörig nicht blofs unbestimmt und problematisch gedacht, s. Freiheit, 26.; sondern sogar in Ansehung des Gesetzes ihrer Causalität bestimmt und assertorisch erkannt worden. Und so ist uns die Wirklichkeit der intelligibeln Welt, und zwar in praktischer Rücksicht bestimmt, gegeben worden. Daher ist nun auch diese Bestimmung, die in theoretischer Absicht, wie dies von allen Ideen gilt, transscendent (überschwenglich) und ohne Object seyn würde, in praktischer Absicht immanent (einheimisch) und constitutiv, indem sie ein Grund der Möglichkeit ist, s. Postulat, 5. (P. 244.). Dergleichen Schritt aber können wir in Ansehung der zweiten dynamischen, d. i. auf das Unbedingte in der Existenz der Naturdinge gehenden, Idee, nehmlich der eines nothwendigen Wesens (Gottes) nicht thun. Wir können zu ihm aus der Sinnenwelt, ohne die Vermittelung der erstern dynamischen Idee, und also zu einer andern als praktischen Absicht, d. i. so zu handeln, als ob ein Gott sei, nicht hinauf kommen, und folglich die Realität dieser Idee auch nur in praktischer Absicht beweisen, (L. 14.). Denn, wollten wir es versuchen, so müssten wir den Sprung gewagt haben, alles Gegebene zu verlassen, und uns zu dem hinzuschwingen, obwohl uns nichts davon gegeben ist, wodurch wir die Verknüpfung eines solchen in-

telligibeln Wesens mit der Sinnenwelt vermitteln könnten (weil das nothwendige Wesen als aufser uns gegeben erkannt werden soll). In Ansehung unsers eigenen Subjects hingegen, so fern es sich (den Willen) durchs moralische Gesetz einerseits als intelligibles Wesen (vermöge der Freiheit) bestimmt, andererseits aber als nach dieser Bestimmung (des Willens) in der Sinnenwelt thätig, selbst erkennt, ist diese Verknüpfung ganz wohl möglich. Der einzige Begriff der Freiheit verstattet es, dafs wir nicht aufser uns hinausgehen dürfen, um das Unbedingte und Intelligibele zu dem Bedingten und Sinnlichen zu finden. Denn es ist unsere Vernunft selbst, die sich durchs höchste und praktische Gesetz, und das Wesen, das sich dieses Gesetzes bewufst ist (unsere eigene Person), als zur reinen Verstandeswelt gehörig erkennt, und sogar die Art bestimmt, wie es als ein solches Verstandeswesen thätig seyn kann. So läfst sich begreifen, warum uns in dem ganzen Vernunftvermögen nur das Praktische über die Sinnenwelt hinaus helfen kann, und warum uns allein dieses Erkenntnisse von einer übersinnlichen Ordnung und Verknüpfung verschaffe, die aber eben darum auch freilich nur so weit ausgedehnt werden kann, als es gerade für die reine praktische Absicht nöthig ist (P. 185. ff. M. II, 309.). Da nun auf diese Art der Begriff der Freiheit seine objective Realität (vermittelst der Causalität, die in ihm gedacht wird) an der Natur, durch ihre in derselben mögliche Wirkung, beweiset: so macht er dadurch die Verknüpfung der reinen Vernunftideen von Gott und Unsterblichkeit mit der Natur und unter einander zu einer Religion möglich. Der Freiheitsbegriff allein kann also die Vernunft, obwohl nur in praktischer Absicht, über diejenigen Grenzen erweitern, innerhalb deren jeder Naturbegriff ohne Hoffnung eingeschränkt bleiben müste

II, 990. U. 467. f.). So ſchlieſst ſich jeder Schritt, den man im praktiſchen Felde der reinen Vernunft thut, genau und zwar von ſelbſt an alle Momente der Critik der theoretiſchen Vernunft an, als ob jeder mit überlegter Vorſicht ausgedacht wäre, um nur jener Critik Beſtätigung zu verſchaffen. Eine ſolche auf keinerlei Weiſe geſuchte, ſondern (wie man ſich ſelbſt davon überzeugen kann, wenn man nur die moraliſchen Nachforſchungen bis zu ihren Principien fortſetzen will) ſich von ſelbſt findende genaue Eintreffung der wichtigſten Sätze der praktiſchen Vernunft mit denen der ſpeculativen beſtärkt die Maxime, in jeder Unterſuchung ſeinen Gang mit Offenheit fortzuſetzen. Am Ende ſtimmt auch das Bedenklichſte auf eine unerwartete Weiſe mit demjenigen vollkommen zuſammen, was ſich ohne Parteilichkeit und Vorliebe für eine Lehre von ſelbſt gefunden hatte. Schriftſteller würden ſich manche Irrthümer, manche verlohrne Mühe (weil ſie auf Blendwerk geſtellt war) erſparen, wenn ſie ſich nur entſchlieſsen könnten, mit etwas mehr Offenheit zu Werke zu gehen (P. 190. M. II, 310.).

22. Zum Beſchluſs will ich zur vollkommenen Unterſcheidung der Ideen oder Vernunftbegriffe von den Verſtandesbegriffen die Kunſtausdrücke anführen, die Kant zu dieſem Behuf vorgeſchlagen hat. Ideen, in der allgemeinſten Bedeutung, ſind, nach einem gewiſſen (ſubjectiven oder objectiven) Princip, auf einen Gegenſtand bezogene Vorſtellungen, ſofern ſie doch nie eine Erkenntniſs deſſelben werden können. In dieſer Bedeutung alſo, daſs ſie auf einen Gegenſtand bezogen werden, gebrauche man auch das Wort Idee lieber, als das Wort Vernunftbegriff, bei welchem man bloſs an den regulativen Gebrauch des Begriffs denke, d. i. daran, daſs er ein re-

ulatives Princip für den theoretiſchen Gebrauch der Vernunft iſt. Die Ideen ſind nun entweder nach einem bloſs ſubjectiven Princip der Uebereinſtimmung der Erkenntnifsvermögen untereinander (der Einbildungskraft und des Verſtandes) auf eine innere Anſchauung bezogen, und heifsen alsdann äſthetiſche Ideen, z. B. das Reich der Seligen, das Höllenreich, die Ewigkeit, die Schöpfung u. ſ. w. welche eigentlich Vernunftideen ſind, aber ſo verſinnlicht, wie ſie der Dichter darſtellt. Oder die Ideen ſind Vernunftideen, wenn ſie nehmlich nach einem objectiven Princip auf einen Begriff bezogen werden, aber doch nie eine Erkenntnifs des Gegenſtandes abgeben können. Dergleichen ſind nun die transſcendentalen Ideen von der Seele, der Welt und Gott, und die ſo eben angeführten, wenn ſie nicht verſinnlicht, ſondern nur gedacht werden. In dieſem Falle ſind die Ideen transſcendente Begriffe, und von den Verſtandesbegriffen, denen jederzeit eine adäquat correſpondirende Erfahrung untergelegt werden kann, und die darum immanent heifsen, jederzeit unterſchieden (U. 239. f. M. II, 749). Eine äſthetiſche Idee kann keine Erkenntnifs werden, weil ſie eine innere Anſchauung der Einbildungskraft iſt, der niemals ein Verſtandesbegriff adäquat gefunden werden kann. Eine Vernunftidee kann nie Erkenntnifs werden, weil ſie einen Begriff vom Ueberſinnlichen (dem Unbedingten) enthält, dem niemals eine Anſchauung angemeſſen (adäquat) gegeben werden kann (U. 240. M. II, 750.), ſ. Expoſition, 32.

23. Äſthetiſche Idee, (*idea äſthetica*), ſ. Vernunftbegriff, 22., Einbildungskraft 12, f. u. Exemplariſch, 4. Die äſthetiſche Idee verdient dieſen Namen mit Recht, weil, ob ſie wohl eigentlich eine Darſtellung der Ein-

bildungskraft im innern Sinn ist, doch immer etwas Unbedingtes darstellt, also einen eigentlichen Vernunftbegriff, oder eine Vernunftidee versinnlicht, und ihr gleichsam einen Gegenstand giebt. Dieser Gegenstand, oder die Idee individualisirt, heifst das Ideal. Für die äufsere Einbildungskraft oder eine Darstellung im äufsern Sinn, sei es auch durch die Natur selbst, erreicht nichts eine solche Vernunftidee. Eben hierdurch entsteht das Gefühl des Erhabenen im Gemüth. Wir drücken uns daher ganz unrichtig aus, wenn wir einen Gegenstand der Natur erhaben nennen; denn das Erhabene zeigt nur etwas zweckmäfsiges in dem möglichen Gebrauche der Naturanschauungen. Das eigentlich Erhabene kann in keiner sinnlichen Form enthalten seyn, sondern trifft nur Ideen der Vernunft. Indem nehmlich keine diesen Ideen angemessene Darstellung möglich ist, werden die Ideen durch diese sinnlich dargestellte Unangemessenheit rege gemacht und ins Gemüth zurückgerufen. So kann der weite, durch Stürme empörte Ocean nicht erhaben genannt werden. Sein Anblick ist gräfslich, und man mufs das Gemüth schon mit mancherlei Ideen angefüllt haben, wenn es durch eine solche Anschauung zu einem solchen Gefühl gestimmt werden soll, welches selbst erhaben ist. Das Gemüth wird nehmlich durch eine solche Anschauung angereizt, die Sinnlichkeit zu verlassen und sich mit Ideen zu beschäftigen, die höhere Zweckmäfsigkeit enthalten (U. 76. f. M. II, 537.). Man kann sagen: Erhaben ist das, in Vergleichung mit welchem alles andere klein ist. Hier sieht man leicht, dafs nichts in der Natur gegeben werden könne, so grofs es auch von uns beurtheilt werde, was nicht in einem andern Verhältnisse betrachtet bis zum Unendlichkleinen abgewürdigt werden könnte. Und umgekehrt, ist nichts so klein, was sich nicht in Vergleichung mit noch kleinern Maafsstäben für unsere Einbil-

dungskraft bis zu einer Weltgröfse erweitern liefse. Die Teleskope haben uns die erstere, die Mikroskope die letztere Bemerkung zu machen, reichlichen Stoff an die Hand gegeben. Nichts also, was Gegenstand der Sinne seyn kann, ist, auf diesen Fufs betrachtet, erhaben zu nennen. Das Gefühl des Erhabenen beruht also auf der Unangemessenheit der Sinnlichkeit zu der Vernunft als Vermögen der Ideen. In unserer Einbildungskraft (dem einen Zweige unsrer Sinnlichkeit) liegt nehmlich ein Bestreben zum Fortschritt ins Unendliche, in unserer Vernunft aber ein Anspruch auf absolute Totalität, als auf eine reelle Idee. Wenn nun die Dinge der Sinnenwelt für unser sinnliches Vermögen der Gröfsenschätzung (die Einbildungskraft) zu grofs sind, und die Vernunftidee der absoluten Totalität durch diese Wahrnehmung geweckt, und das Ding in der Natur, das für das Umfassen durch unsre Einbildungskraft zu grofs ist, dennoch hinter der geweckten Idee der absoluten Totalität gänzlich zurückbleibt, so wird dadurch das Gefühl dieses unsres übersinnlichen Vermögens der Ideen geweckt. Also ist der Gebrauch, den die Urtheilskraft von gewissen Gegenständen zum Behuf dieses Gefühls des Erhabenen natürlicher Weise macht, nicht aber der Gegenstand der Sinne selbst, schlechthin grofs oder erhaben. Mithin ist die Geistesstimmung durch eine gewisse die reflectirende Urtheilskraft beschäftigende Vorstellung, nicht aber der Gegenstand, erhaben zu nennen (U. 84. M. II, 548.). Erhaben ist also, was auch nur denken zu können ein Vermögen des Gemüths beweiset, das jeden Maafsstab der Sinne übertrifft (U. 85. M. II, 549). Wer sich aber fürchtet, kann über das Erhabene der Natur, insofern es eine grofse Macht darstellt, gar nicht urtheilen, denn es ist unmöglich, an einem ernstlich gemeinten Schrecken Wohlgefallen zu finden. Man kann aber einen Gegenstand als furchtbar betrachten, ohne sich vor ihm zu

ıten, wenn wir ihn nehmlich als **unwiderſtehlich** für unſre Kraft betrachten, ſ. **Furchtbar** (U. 103. M. II, 571, 572.). Der grenzenloſe Ocean in Empörung geſetzt u. dergl. wird nur deſto anziehender, je furchtbarer er iſt, wenn wir uns in Sicherheit befinden, ſ. **Furcht**. Und wir nennen dieſe Gegenſtände gern **erhaben**, weil ſie die Seelenſtärke über ihr gewöhnliches Mittelmaſs erhöhen, und ein der Natur weit überlegenes Vermögen in uns entdecken laſſen (U. 104. M. II, 573.). An der Unermeſslichkeit der Natur, und der Unzulänglichkeit unſers Vermögens, einen der äſthetiſchen Gröſsenſchätzung ihres Gebiets proportionirten Maſsſtab zu nehmen, finden wir zwar unſere eigene Einſchränkung, gleichwohl aber doch an unſerm Vernunftvermögen zugleich einen andern nicht-ſinnlichen Maſsſtab, welcher die Unendlichkeit ſelbſt als Einheit unter ſich hat, gegen den alles in der Natur klein iſt, mithin in unſerm Gemüthe eine Ueberlegenheit über die Natur ſelbſt in ihrer Unermeſslichkeit. Die Natur wird alſo in unſerm äſthetiſchen Urtheil nicht, ſo fern ſie Furcht erregend iſt, als erhaben beurtheilt; ſondern weil ſie unſere Kraft in uns aufruft, um die Macht der Natur, für uns und unſere Perſönlichkeit, doch für keine Gewalt anzuſehen, unter die wir uns zu beugen hätten; weil ſie alſo die Einbildungskraft zur Darſtellung derjenigen Fälle erhebt, in welchen das Gemüth die eigene Erhabenheit ſeiner Beſtimmung ſelbſt über die Natur ſich fühlbar machen kann (U. 104. M. II, 574.). Dieſes Princip ſcheint zwar zu weit hergeholt und vernünftelt, mithin für ein äſthetiſches Urtheil überſchwenglich zu ſeyn; allein die Beobachtung des Menſchen beweiſet das Gegentheil. Denn was iſt das, was ſelbſt dem Wilden ein Gegenſtand der gröſsten Bewunderung iſt? Ein Menſch, der nicht erſchrickt, der ſich nicht fürchtet, alſo der Gefahr nicht weicht, zugleich aber mit völliger Ueberlegenheit rüſtig zu Werke

:eht. Auch im allergesittetsten Zustande bleibt liese vorzügliche Hochachtung für den Krieger; iur dass man noch dazu verlangt, dass er zugleich lle Tugenden des Friedens, Sanftmuth u. s. w.)eweise. Denn dadurch wird zugleich die Unbe:winglichkeit seines Gemüths durch Gefahr erkannt. Nach dem ästhetischen Urtheil verdient daher der Feldherr mehr Achtung, als der Staatsmann. Selbst der Krieg, wenn er mit Ordnung und Heilighaltung der bürgerlichen Rechte geführt wird, hat Etwas Erhabenes an sich, und macht zugleich die Denkungsart des Volks, welches ihn auf diese Art führt, nur um desto erhabener, je mehreren Gefahren es sich aussetzt, und je muthiger es sich hat unter ihnen behaupten können. Ein langer Friede hingegen macht den blossen Handlungsgeist und mit ihm den niedrigen Eigennutz herrschend, und pflegt die Denkungsart des Volks zu erniedrigen (U. 106. M. II, 576.). Wider diese Auflösung des Erhabenen der Macht scheinen zwar wieder andere Beispiele zu streiten. Wir pflegen uns nehmlich Gott im Ungewitter, im Sturm, u. s. w. als im Zorn vorstellig zu machen. Nun würde es Thorheit und Frevel seyn, hierbei die Einbildung einer Ueberlegenheit unseres Gemüths über die Wirkungen und, wie es scheint, gar über die Absichten einer solchen Macht zu haben. Hier scheint kein Gefühl der Erhabenheit unserer eigenen Natur, sondern vielmehr Unterwerfung, Niedergeschlagenheit und Gefühl der gänzlichen Ohnmacht die Gemüthsstimmung zu seyn, die sich für die Erscheinung eines solchen Gegenstandes schickt. In der Religion scheint Niederwerfung und dergleichen das einzig schickliche Benehmen in Gegenwart der Gottheit zu seyn, welches daher auch die meisten Völker angenommen haben und noch beobachten. Allein die Gemüthsstimmung, die dabei zum Grunde liegt, ist auch bei weitem nicht mit der Idee der Erhabenheit einer Religion und ihres Gegenstandes an sich und nothwendig

ſen. Der Menſch, der ſich wirklich fürchten kann die göttliche Gröſse nicht bewundern. Wenn er ſich bewuſst iſt, mit ſeiner verwerflichen Geſinnung wider die Gottheit verſtoſsen zu haben, ſo fehlt ihm die Gemüthsſtimmung zur ruhigen Contemplation und die Freiheit des Urtheils. Nur alsdann, wenn er ſich ſeiner aufrichtigen, gottgefälligen Geſinnung bewuſst iſt, erwecken jene Wirkungen der Macht in ihm die Idee der Erhabenheit des göttlichen Weſens. Denn alsdann erkennt er eine deſſen Willen gemäſse Erhabenheit der Geſinnung bei ſich ſelbſt. Dadurch wird er aber über die Furcht vor ſolchen Wirkungen der Natur, die er nicht als Ausbrüche des Zorns Gottes anſieht, erhoben. Selbſt die Demuth, als unnachſichtliche Beurtheilung ſeiner Mängel, die ſonſt, beim Bewuſstſeyn guter Geſinnungen, leicht mit der Gebrechlichkeit der menſchlichen Natur bemäntelt werden könnten, iſt eine erhabene Gemüthsſtimmung. S. Religion, 4. (U. 107. ff M. II, 577.). Die Stimmung des Gemüths zum Gefühl des Erhabenen erfordert demnach eine Empfänglichkeit deſſelben für Ideen; denn eben in der Ungemeſſenheit der Natur zu denſelben beſteht das anziehende Abſchreckende für die Sinnlichkeit. Denn die Vernunft übt durch ihre Ideen eine Gewalt auf die Sinnlichkeit aus, nur um ſie ihrem eigentlichen Gebiete (dem praktiſchen) angemeſſen zu erweitern, und ſie auf das Unendliche hinausſehen zu laſſen, welches für jene ein Abgrund iſt. In der That wird ohne Entwickelung ſittlicher Ideen das für den cultivirten Menſchen Erhabene dem rohen Menſchen bloſs ſchreckhaft vorkommen. Er wird an den Beweisthümern der Gewalt der Natur in ihrer Zerſtörung und dem groſsen Maſsſtabe ihrer Macht, wogegen die ſeinige in Nichts verſchwindet, lauter Gefahr und Noth für den Menſchen ſehen, der ſich darin befinden ſollte. So nannte ein guter und ſonſt verſtändiger Savo-

rischer Bauer alle Liebhaber der Eisgebirge ohne Bedenken Narren. Wer weifs auch, ob er so ganz Unrecht hätte, wenn der Beobachter die Gefahren, denen er sich hier aussetzt, blofs aus Liebhaberei übernimmt, oder um dereinst pathetische Beschreibungen davon geben zu können. Ist aber Belehrung der Menschen die Absicht, so ist es ein anders (U. 110. M. II, 580.) Hierauf gründet sich nun auch die Nothwendigkeit der Beistimmung des Urtheils Anderer vom Erhabenen zu dem unsrigen, welche wir in diesem zugleich mit einschliefsen; denn, wenn wir etwas für erhaben erklären, so wollen wir damit nicht sagen, dafs es blofs für uns erhaben sey, sondern es für Jedermann seyn sollte. So wir dem gegen das Schöne Gleichgültigen Mangel des Geschmacks vorwerfen, so sagen wir von dem, der bei dem Erhabenen unbewegt bleibt, er habe kein Gefühl. Beides aber fordern wir von jedem Menschen, und setzen es auch an ihm voraus, wenn er einige Cultur hat. Doch findet hier der Unterschied statt, dafs wir das erstere geradezu von Jedermann fordern, das zweite aber nur unter der subjectiven Voraussetzung (die wir aber Jedermann anzusinnen uns berechtigt glauben) des moralischen Gefühls. Denn bei dem erstern bezieht die Urtheilskraft die Einbildung blofs auf den Verstand, als Vermögen der Begriffe; bei dem zweiten aber auf die Vernunft, als Vermögen der Ideen (U. 112. M. II, 582.). In der Modalität der ästhetischen Urtheile, dafs wir ihnen Nothwendigkeit und Allgemeinheit beilegen, liegt ein Hauptmoment für die Critik der Urtheilskraft. Denn sie macht an ihnen ein Princip *a priori* kenntlich, und hebt sie aus der empirischen Psychologie, in welcher sie sonst unter den Gefühlen des Vergnügens und Schmerzens (nur mit dem nichtssagenden Beiwort eines feinern Gefühls) begraben bleiben würden, heraus, um sie in die Transscendentalphilosophie hinüber zu ziehen (U. 112. M. II, 583.). In Be-

auf das Gefühl der Luſt iſt ein Gegen-
ntweder angenehm, oder ſchön, oder
en, oder (ſchlechthin) gut (Ü. 113.
M. II, 584.). Das Angenehme iſt, als Triebfeder der Begierden, durchgängig von einerlei Art. Es läſst ſich durch nichts, als die Quantität verſtändlich machen, und gehört zum bloſsen Genuſſe, ſ. Angenehm. Vom Schönen, ſ. Schönheit. Das Erhabene iſt die Wirkung des Urtheils über die Tauglichkeit des Sinnlichen in der Vorſtellung der Natur für einen möglichen überſinnlichen Gebrauch deſſelben, ſ. Erhabenheit. Vom Schlechthinguten ſ. Gutes (U. 113. f. M. II, 585.). Das Erhabene kann man ſo beſchreiben: es iſt ein Gegenſtand der Natur, deſſen Vorſtellung das Gemüth beſtimmt, ſich die Unerreichbarkeit der Natur als Darſtellung von Ideen zu denken (Ü. 115. M. II. 590.). Das Wohlgefallen am Erhabenen der Natur iſt negativ, nehmlich ein Gefühl der Beraubung der Freiheit der Einbildungskraft durch ſie ſelbſt, indem ſie nach einem andern Geſetze, als dem des empiriſchen Gebrauchs, zweckmäſsig beſtimmt wird. Die Einbildungskraft fühlt nehmlich die Aufopferung ihrer Macht, und zugleich die Urſache, der ſie unterworfen wird. Denn die Einbildungskraft iſt hier Werkzeug der Vernunft und ihrer Ideen, als ſolches aber einer Macht, unſre Unabhängigkeit gegen die Natureinflüſſe zu behaupten und ſo das Schlechthingroſse nur in ſeiner (des Subjects) eigenen Beſtimmung zu ſetzen. Dieſe Reflexion der äſthetiſchen Urtheilskraft, die Einbildungskraft zur Angemeſſenheit mit der Vernunft zu erheben, ſtellt den Gegenſtand für die Vernunft, als Vermögen der Ideen, doch als ſubjectiv zweckmäſsig vor (U. 117. f. M. II, 594.), ſ. Schönheit, 7. Der Gegenſtand eines reinen und unbedingten intellectuellen Wohlgefallens iſt das moraliſche Geſetz in ſeiner Macht, die es in uns über alle und jede vor ihm vorhergehen-

de Triebfedern des Gemüths ausübt. Da nun dieſe Macht ſich eigentlich nur durch Aufopferungen äſthetiſch-kenntlich macht, welches eine Beraubung iſt, obwohl zum Behuf der innern Freiheit, ſo iſt das Wohlgefallen von der äſthetiſchen Seite (in Beziehung auf Sinnlichkeit) negativ (d. i. wider dieſes Intereſſe), von der intellectuellen Seite aber poſitiv (mit einem Intereſſe) verbunden. Hieraus folgt: daſs das intellectuelle, an ſich ſelbſt zweckmäſsige oder das Moraliſchgute, äſthetiſch beurtheilt, als erhaben vorgeſtellt werden müſſe, ſ. Schönheit, 8. (U. 120. M. II, 597.). Ein jeder Affect von der wackern Art iſt erhaben, der von der ſchmelzenden Art aber hat nichts Edeles in ſich (erregt nicht Bewunderung), ſ. Leidenſchaft, 10. Daher ſind Rührungen auch ſehr verſchieden. Man hat muthige und zärtliche Rührungen; der Hang zu den letztern heiſst Empfindelei und taugt nichts, ſ. Empfindelei (U. 122. M. II. 599.). Aber auch ſtürmiſche Gemüthsbewegungen, ſie mögen nun mit Ideen der Religion (als Erbauung) oder mit Ideen, die ein geſellſchaftliches Intereſſe enthalten (als zur Cultur gehörig) verbunden werden, können keinesweges auf die Ehre einer erhabenen Darſtellung Anſpruch machen, wenn ſie nicht eine Gemüthsſtimmung zurücklaſſen, die auf das Bewuſstſeyn der Stärke und Entſchloſſenheit zum Ueberſinnlichen Einfluſs hat. Denn ſonſt gehören alle dieſe Rührungen nur zur Motion. Alſo muſs das Erhabene jederzeit Beziehung auf die Denkungsart haben, d. i. auf Maximen, den Vernunftideen über die Sinnlichkeit Obermacht zu verſchaffen (U. 123. f. M. II, 600.). Das Gefühl des Erhabenen verliert durch dieſe abgezogene Darſtellungsart nichts; denn die Einbildungskraft fühlt ſich durch Wegſchaffung der Schranken der Sinnlichkeit unbegrenzt, wodurch eine negative Darſtellung des Unendlichen bewirkt wird, die die Seele erweitert. Man

darf auch nicht fürchten, dafs die Ideen der Sittlichkeit zu kraftlos ſeyn möchten, wenn ſie frei von Bildern und kindiſchem Apparat dargeſtellt werden, eher muſs man den Schwung einer unbegrenzten Einbildungskraft mäſsigen, wenn die unverkennliche und unauslöſchliche Idee der Sittlichkeit entblöſst von allem Sinnlichen aufgeſtellt wird *), ſ. Sittlichkeit (U. 124. M. II, 601.). Das Wohlgefallen am Erhabenen bekommt durch ſeine allgemeine Mittheilbarkeit ein Intereſſe in Beziehung auf die Geſellſchaft, und gleichwohl wird auch die Abſonderung eines wohlwollenden Gemüths von aller Geſellſchaft als etwas Erhabenes angeſehen, wenn ſie

*) Hiernach kann man beurtheilen, ob mein ſehr achtungswürdiger Freund Blühdorn (Religionsvorträge, meiſtens über Epiſteltexte, nebſt einer Unterſuchung über das Weſen der Beredſamkeit, von Joh. Ernſt Blühdorn, zweitem Prediger an der heil. Geiſtk. in Magd. Magdeburg 1803. 8. S. 22 f.) recht habe, wenn er ſagt: „Da noch die Sinnlichkeit ihre groſsen Anſprüche macht, da der gröſste Theil ſich mehr von ſinnlichen Regungen leiten läſst, ſo müſſen wir uns auch an die untern Erkenntniſsvermögen wenden, und den Trotz der Sinnlichkeit zu beugen ſuchen. Wir folgen ja nur den Winken der Natur. Die Gefühle ſind nichts weiter, als bewegende Kräfte, als ſtarke Anreitze: ſie ſollen als Mittel und Antriebe nur das Herz zum vernünftigen Begehren erwärmen, nur dem Willen die ſittliche Anſtrengung ſeiner Macht, überhaupt die Annahme und Befolgung des Pflichtgebots leichter und angenehmer machen. — Wie ſchwach und unkräftig iſt die Vernunft, wenn es auf die Geneigtheit des Willens ankommt, wie träge und langſam wirkt ſie, zumal wenn die Sinnlichkeit ſo mächtig ankämpft. Oft ſind tauſend noch ſo ſtarke Vernunftgründe nicht vermögend, eine einzige Lieblingsneigung zu beſiegen u. ſ. w.“ Es wird ewig feſt ſtehen, dafs das, was der Mechanismus der Sinnlichkeit wirkt, nicht das Sittlichgute iſt, ob es wohl ganz legal ſeyn kann. Die Natur kann ja nicht unſer Muſter in dem ſeyn, wie wir es machen ſollen, den Willen durch ſittliche Ideen gegen die Regungen der Sinnlichkeit zu beſtimmen. Denn wir ſind ja hier im Gebiet des freien Willens, deſſen Natur, als etwas Ueberſinnliches, uns gänzlich unbekannt iſt, und der in der mechaniſchen Natur, die wir kennen, allenfalls einen Typus finden, aber wahrlich nicht ihren Winken folgen kann. Die Achtung fürs moraliſche Geſetz muſs jederzeit frei und ſelbſt gewirkt ſeyn, und ſie iſt es allein, was wir den ſinnlichen Antrieben entgegenſetzen können. Eben weil tauſend Vernunftgründe winken ſollen, muſs es an dem alleinigen, dem achtmoraliſchen fehlen, der aber auch freilich nie wie ein mechaniſcher wirken muſs.

uf Ideen beruhet, welche über alles ſinnliche ntereſſe wegſehen, nehmlich auf Mangel an Wohlgefallen an Menſchen und nicht auf Mianthropie und Anthropophobie, ſ. Miſanhropie. Falſchheit, Undankbarkeit, u. ſ. w. ſtehen mit der Idee deſſen, was die Menſchen ſeyn könnten, ſo im Widerſpruch, daſs die Verzichtthung auf alle geſellſchaftliche Freuden nur ein kleines Opfer zu ſeyn ſcheint. Dieſe Traurigkeit über die Uebel, welche die Menſchen ſich ſelbſt anthun (welche auf der Antipathie in Grundſätzen beruht) iſt, weil ſie auf Ideen beruhet, erhaben. Die Betrubniſs, nicht die niederſchlagende Traurigkeit, kann alſo auch zu den rüſtigen Affecten gezählt werden, wenn ſie in moraliſchen Ideen ihren Grund hat (U. 126. ff. M, II, 604.).

24. Dynamiſche Idee (*idea dynamica*). Ein dynamiſcher Verſtandesbegriff, in ſo fern ihn die Vernunft als unbedingt betrachtet, z. B. eine unbedingte Urſache (Gott). Sie iſt alſo die Vernunftidee, die einen dynamiſchen Begriff des Verſtandes zum Inhalt hat. Sie haben das Eigenthümliche, daſs wenn ſie nicht als Vernunftbegriffe betrachtet werden, die die Einheit der Verſtandeshandlung zum Gegenſtande haben, ſondern als Ideen von wirklich exiſtirenden Gegenſtänden, eine ſolche Antinomie der Vernunft entſteht, bei der beide entgegengeſetzte Behauptungen mit einander vereinigt werden können, z. B. es giebt einen Gott, als überſinnliche Urſache, es giebt aber keinen Gott, als Natururſache (C. 557.). Die Reihen der Bedingungen ſind freilich in ſo fern alle gleichartig, als man lediglich auf die Erſtreckung derſelben ſieht, nehmlich ob ſie der Idee angemeſſen (z. B. eine Reihe von lauter Urſachen und Wirkungen) ſind. Allein der Verſtandesbegriff ſelbſt, der dieſen Ideen zum Grunde liegt, kann eine Syntheſis des Ungleichartigen (z. B. eine über-

finnliche Urſache zu einer ſinnlichen Wirkung enthalten. Dieſes iſt der Fall ſowohl in der dynamiſchen Synthesis der Cauſalverbindung, als in der des Nothwendigen mit dem Zufälligen. Die unbedingte Totalität dieſer dynamiſchen Syntheſis iſt nun die dynamiſche Idee (C. 558.). Die dynamiſche Reihe ſinnlicher Bedingungen läſst demnach neben der ſinnlichen noch eine ungleichartige Bedingung zu, die nicht ein Theil der Reihe iſt. Dieſe liegt als bloſs intelligibel, auſser der Reihe. Dadurch wird nun der Vernunft ein Genüge gethan, und das Unbedingte den Erſcheinungen vorgeſetzt, ohne die Reihe der Erſcheinungen abzubrechen. Denn in dieſer Reihe muſs, nach den Verſtandesgrundſätzen, jede Bedingung immer wieder bedingt ſeyn. Daher kann es eine überſinnliche unbedingte Urſache aller Natururſachen in der Welt (Gott) geben, und dieſe können dabei dennoch immer wieder ihre ſinnliche Urſache in der Natur haben (C. 558. M. II. 645.). Die dynamiſchen Ideen laſſen alſo eine Bedingung der Erſcheinungen auſser der Reihe derſelben zu, d. i. eine ſolche, die ſelbſt nicht Erſcheinung iſt. Jede Erſcheinung in einer ſolchen dynamiſchen Reihe iſt, wie jede Erſcheinung überhaupt, durchgängig bedingt; denn der Verſtand erlaubt unter Erſcheinungen keine Erſcheinung, die ſelbſt empiriſch unbedingt wäre. Durch die dynamiſche Idee wird aber jede Erſcheinung mit einer empiriſch-unbedingten, aber auch nicht ſinnlichen Bedingung verknüpft, und ſo dem Verſtande (der eine ſinnliche Bedingung fordert) einerſeits, und der Vernunft (die das Unbedingte fordert) andererſeits Genüge geleiſtet. Hier wird alſo die unbedingte Totalität nicht in bloſsen Erſcheinungen geſucht, wie in der Idee einer Welt. Die dynamiſchen Ideen ſind alſo allen concreten Begriffen ganz-

ch heterogen, weil das Ganze der Art nach pecifiſch) von den concreten Begriffen verſchie- en iſt (L. 142.). Daher können in der Antinomie, zu elcher dieſe dynamiſchen Ideen Veranlaſſung eben, beide entgegengeſetzte Sätze wahr ſeyn. ott kann z. B. der unbedingte Urheber des Ue- erſinnlichen ſeyn, welches in der Erſcheinung rſcheint, und dieſe kann dabei dennoch ihre Na- ururſache haben (C. 559. M. I, 646.). S. übri- ens Vernunftbegriff, 21.

25. Dynamiſchtransſcendentale Idee, Vernunftbegriff, mathematiſchtrans- cendentaler.

26. Kosmologiſcher Vernunftbegriff, Welt u. Kosmologie.

27. Mathematiſche Idee (*idea mathema- tica*) Ein mathematiſcher Verſtandesbegriff, in ſo fern ihn die Vernunft als unbedingt betrachtet, z. B. ein unbedingtes Ganze (die Welt). Sie iſt alſo eine Vernunftidee, die einen mathema- tiſchen Begriff des Verſtandes zum Inhalt hat. Sie haben das Eigenthümliche, daſs wenn ſie nicht als Vernunftbegriffe betrachtet werden, die die Einheit der Verſtandeshandlung zum Gegenſtande haben, ſondern als Ideen von wirklich exi- ſtirenden Gegenſtänden, eine ſolche Antinomie der Vernunft entſteht, bei der beide entgegenge- ſetzte Behauptungen als falſch abgewieſen wer- den müſſen, z. B. die Welt hat abſolute Gren- zen dem Raume und der Zeit nach, und ſie iſt ein Unbegrenztes dem Raume und der Zeit nach Die Ur- ſache iſt, weil wir für die mathematiſchtrans- ſcendentalen Ideen keinen andern Gegenſtand, als den in der Erſcheinung haben. Für die dyna- miſchtransſcendentalen Ideen ſind auch überſinnliche Gegenſtände denkbar, z. B. eine überſinnliche Urſache; aber eine überſinnliche Welt

in Raum und Zeit ist ein Widerspruch. Eine Ursache, und auch ein Ganzes, sind als Verstandesbegriffe wohl vom Uebersinnlichen denkbar, aber nicht Verstandesbegriffe mit ihrem Schema, das immer sinnlich ist, z. B. eine Naturursache in der Zeit, ein Ganzes im Raum und in der Zeit (C. 557. M. I, 643). Der Verstandesbegriff, der diesen Ideen zum Grunde liegt, enthält lediglich eine Synthesis des Gleichartigen, indem das Gleichartige bei jeder Gröfse, in der Zusammensetzung sowohl als Theilung derselben vorausgesetzt wird. Dieses ist also der Fall, sowohl in der mathematischen Synthesis der Gröfsenverbindung überhaupt, als auch dessen, was Raum und Zeit erfüllt. Die unbedingte Totalität dieser mathematischen Synthesis ist nun die mathematische Idee (C. 558. M. I, 644.). Daher kommt es, dafs in der mathematischen Verknüpfung der Reihen der Erscheinungen keine andere als sinnliche Bedingung hinein kommen kann, d. i. eine solche, die selbst ein Theil der Reihe ist. Da nun alles Sinnliche bedingt ist, so kann es keine unbedingte Grenze geben, weder im Raum noch in der Zeit, und doch kann es auch darin kein Unbegrenztes geben, weil ein Unbegrenztes doch immer ein Unbedingtes seyn würde (C. 558). Zu diesen Ideen findet indessen eine Annäherung statt, weil das Ganze blofs der Gröfse (es sei nun extensiv oder intensiv, d. i. dem Grade) nach von den concreten Begriffen verschieden ist (L. 142.). In der Antinomie, zu welcher die mathematischen Ideen Veranlassung geben, müssen also beide dialektische Gegenbehauptungen für falsch erklärt werden. Bei den kosmologischen Ideen nehmlich, die blofs mathematisch unbedingte Einheit betreffen, wird keine Bedingung der Reihe der Erscheinungen angetroffen, als die auch selbst Erscheinung ist, und als solche mit ein Glied der Reihe ausmacht. Es giebt keinen Theil der Welt,

ler durch irgend etwas begrenzt wäre, was nicht im Raum oder in der Zeit wäre (C. 559). S. übrigens Vernunftbegriff, 21.

28. Mathematiſchtranſcendentaler Vernunftbegriff (*idea mathematicotranſcendentalis*). So ſollte man die mathematiſchen Ideen eigentlich nennen, inſofern man nicht Ideen eigentlicher mathematiſcher Begriffe, die conſtruirt werden können, ſondern nur der Verſtandesbegriffe der Gröſse und Qualität, darunter verſteht, welche nur darum mathematiſche heiſsen, weil ſie das Gleichartige betreffen, kurz die Ideen der mathematiſchen Erzeugung eines Ganzen (L. 142.).

29. Moraliſche Vernunftbegriffe, ſ. Moraliſch, Wille, Moral, Sittenlehre, Vernunftbegriff, 8.

30. Moraliſchtranſcendente Vernunftbegriffe, ſ. Wille.

31. Praktiſche Vernunftbegriffe, ſ. Wille, Moral, Moraliſch, Sittenlehre, u. Vernunftbegriff, 8.

32. Pſychologiſcher Vernunftbegriff, ſ. Ich, Paralogismus u. Pſychologie.

33. Reiner Vernunftbegriff, ſ. Vernunftbegriff, 2. ff.

34. Sittlicher Vernunftbegriff, ſ. Wille, Moral, Moraliſch, Sittenlehre u. Vernunftbegriff, 8.

35. Theologiſcher Vernunftbegriff, ſ. Ideal, Gott u. Theologie.

36. Tranſcendentaler Vernunftbegriff, ſ. Vernunftbegriff, 2. ff.

37. Tranſcendenter Vernunftbegriff, ſ. Vernunftbegriff, 7. ff. 21.

38. Ueberfchwenglicher Vernunftbegriff, f. Vernunftbegriff, 7. ff. 21.

39. Weltbegriff, f. Welt.

Vernunfteinheit,

f. Vernunftbegriff, 1. u. 7. Die Einheit *a priori* durch Begriffe, welche die Vernunft den mannigfaltigen Erkenntniffen des Verftandes giebt (C. 359.). Sie ift die Einheit des Syftems, und dient der Vernunft fubjectiv als Maxime, um fie über alles mögliche empirifche Erkenntnifs der Gegenftände zu verbreiten (C. 708.), f. auch Vernunft. Diefe Einheit wird in dem Vernunftbegriff oder der Idee gedacht; eine folche Vernunfteinheit ift alfo z. B. die Idee des Weltganzen unter dem Namen der Welt, oder die Idee eines Ganzen aller Zwecke in fyftematifcher Verknüpfung unter dem Namen eines Reichs der Zwecke. S. Vernunft u. Vernunftbegriff.

Vernunfterkenntnifs,

Erkenntnifs *a priori*, rationale Erkenntnifs, *cognitio ex principiis*, *cognitio rationalis*, f. Erkenntnifs *a priori* u. aus Principien. Es giebt ein theoretifches, z. B. in der Mathematik und Metaphyfik, f. Mathematik und Philofophie; und ein praktifches, in der Moral, f. Moral (L. 105.), f. Encyclopädie, 7. ff. Ein Vernunfterkenntnifs ift es entweder objectiv, wenn es aus Vernunft oder *a priori* entfprungen ift; oder fubjectiv, wenn man die Vernunfterkenntnifs nicht blofs gelernt, fondern auch felbft aus Gründen *a priori* erkannt hat. Vernunfter-

kenntniſſe, die es objectiv ſind, d. i. urſprünglich nur aus der Vernunft des Menſchen entſpringen können, dürfen nur dann auch ſubjectiv Vernunfterkenntniſſe genannt werden, wenn ſie das erkennende Subject aus allgemeinen Quellen der Vernunft, obwohl vielleicht nach der Anweiſung eines Andern, d. i. aus Principien geſchöpft hat (C. 864. f.). Alle Vernunfterkenntniſs iſt entweder die aus Begriffen und heiſst die philoſophiſche, oder aus der Conſtruction der Begriffe und heiſst die mathematiſche (C. 741.). Die letztere kann erlernt und doch auch ſubjectiv Vernunfterkenntniſs ſeyn; weil der Gebrauch der Vernunft hier *in concreto*, in der fehlerfreien Anſchauung *a priori* geſchieht und alle Täuſchung und Irrthum ausſchlieſst (C. 865.). Die Vernunfterkenntniſs muſs man nicht mit der intellectuellen Erkenntniſs verwechſeln. Rationale und intellectuelle ſind nicht einerlei. Denn die Vernunfterkenntniſs oder rationale Erkenntniſs iſt die Erkenntniſs aus Principien und kann ſowohl ſinnlich (ſenſitiv) ſeyn, wie die Mathematik, als intellectuell, wie die Lehre von den Vernunftbegriffen; denn ſie iſt der Erkenntniſs aus der Erfahrung oder der hiſtoriſchen, d. i. aus dem Gegebenen entgegengeſetzt. Die intellectuelle Erkenntniſs (*cognitio intellectualis*) hingegen iſt die Erkenntniſs durch die Vernunft oder den Verſtand, in der weiteſten Bedeutung des Worts; dieſe iſt der ſinnlichen Erkenntniſs (*cognitio ſenſitiva*), d. i. der, welche unter den Geſetzen der Sinnlichkeit ſteht, entgegen geſetzt (C. 336. P. 107*)). Hiernach iſt S. III. §. 3. intellectuell und rational noch nicht gehörig von einander unterſchieden. Auch muſs im Art. Erkenntniſs aus Principien, das Wort intellectuelle weggeſtrichen werden. Das Exempel paſst aber auf beide, weil nehmlich eine Erkenntniſs aus Principen auch

llectuell, aber auch nicht, seyn kann. Hinter 11, intellectuelle, in eben dem Art. müſs es aber statt: aus Principien, heiſsen: Vernunfterkenntniſs. Die philoſophiſche Erkenntniſs beruhet zwar auf bloſsen Begriffen, aber kann nicht nur das Sinnliche (Senſibele) zum Gegenſtande haben, oder Vernunfterkenntniſs des Sinnlichen (Senſibeln) aus Begriffen, ſondern auch ihrem Urſprung nach ſinnlich (ſenſitiv) ſeyn, und dann iſt dieſe Erkenntniſs, wie z. B. in der transſcendentalen Aeſthetik und der Lehre von den Schematen, ebenfalls nicht intellectuell, ſondern ſinnlich (ſenſitiv). Denn die Erkenntniſs heiſst ſinnlich wegen ihrer Erzeugung (*geneſis*) (S. III. §. 5). Das Intellectuelle im ſtrengen Sinn, wie es hier genommen wird, bei dem der Vernunft- oder Verſtandesgebrauch real (nicht bloſs logiſch) iſt, beruht auf ſolchen Begriffen von den Objecten und Verhältniſſen, die ſich aus der Natur der Vernunft oder des Verſtandes ſelbſt hervorthun und weder von irgend einem Gebrauch der Sinne abſtrahirt ſind, noch auch irgend eine Form der ſinnlichen Erkenntniſs, als einer ſolchen enthalten (S. III. §. 6. C. 311.), ſ. Senſitiv. Alle Vernunfterkenntniſs endlich iſt entweder material und betrachtet irgend ein Object, oder formal und beſchäftigt ſich bloſs mit der Form des Verſtandes oder der Vernunft ſelbſt und den allgemeinen Regeln des Denkens überhaupt (G. V. I.), ſ. Encyclopädie, 9. auch Conſtruiren, 14.

Vernunftgebrauch,

ſ. Conſtruiren, 11, 15. u. Vernunft.

Vernunftglaube,

praktiſcher Glaube, moraliſcher Ver-

unftglaube, πίστις, *fides*, *foi*, ſ. Fürwahrhalen, 17. So nennt Kant die Erkenntniſs einer laubensſache, d. i. eines ſolchen Gegenſtandes, er in Beziehung auf den pflichtmäſsigen Gerauch der reinen praktiſchen Vernunft *priori* gedacht werden muſs, ſ. Glaubensſache,). Sie iſt eine praktiſche Ueberzeugung ich bin gewiſs). Gott iſt eine Glaubensſache, denn der pflichtmäſsige Gebrauch der reinen praktiſchen Vernunft macht es jedem Menſchen nothwendig, ſo zu handeln, daſs er ſich dabei *a priori* einen ſolchen heiligen Geſetzgeber ſeiner Pflichten, der zugleich der Schöpfer der Welt iſt, als exiſtirend denken muſs. Anders als ſo kann Gott nicht für uns Object der Erkenntniſs ſeyn, und dieſe Art der Erkenntniſs iſt ein Vernunftglaube. Und zwar heiſst ſie darum ein Glaube, und nicht ein Wiſſen, weil der Begriff von Gott bloſs durch den praktiſchen Gebrauch unſrer Vernunft, d. h. zur Befolgung der moraliſchen Geſetze, derſelben, nothwendig gemacht wird, und daher auch zum praktiſchen Gebrauch unbezweifelte Realität hat (M. II, 980. U. 454.). Ein Vernunftglaube iſt demnach nicht bloſs ein ſolcher Glaube, der vernünftig iſt; denn auch der hiſtoriſche Glaube muſs vernünftig ſeyn, weil der letzte Probirſtein der Wahrheit immer die Vernunft iſt; ſondern ein ſolcher Glaube, welcher ſich auf keine andern Data gründet, als die, ſo in der reinen Vernunft enthalten ſind (S. III. 292.).

2. Glaubensſachen *) (*mere credibilia*) ſind

*) Nur ſolche Gegenſtände ſind Sachen des Glaubens, bei denen das Fürwahrhalten nothwendig frei, d. h. nicht durch objective, von der Natur und dem Intereſſe des Subjects unabhängige, Gründe der Wahrheit beſtimmt iſt (L. 106.).

aber nur erkennbare Dinge der einen Art derſelben; auſser denſelben ſind Sachen der Meinung (*opinabilia*) und Thatſachen (im weiteſten Sinne des Worts, da es alles, was man wiſſen kann, *ſcibilia*, bedeutet) auch erkennbare Dinge (M. II, 981. U. 454.), ſ. Glaubensſache, Meinungsſache u. Thatſache. Glaube im eigentlichſten Verſtande, wornach er ſpecifiſch oder weſentlich, der Art und nicht bloſs dem Grade nach, vom Wiſſen unterſchieden iſt, d. i. der Vernunftglaube (um ihn von dem Annehmen auf Anderer Zeugniſs, welches doch eigentlich auch ein Wiſſen ſeyn kann, oder dem hiſtoriſchen Glauben, zu unterſcheiden, ſ. Leichgläubigkeit) iſt eine Fertigkeit, nicht ein Act, nehmlich die moraliſche Denkungsart der Vernunft im Fürwahrhalten des für das theoretiſche Erkenntniſs Unzugänglichen oder der Glaubensſachen. Er iſt der beharrliche Grundſatz des Gemüths, die nothwendige Bedingung der Möglichkeit des höchſten moraliſchen Endzwecks, wegen der Verbindlichkeit zu demſelben, als wahr anzunehmen; obzwar die Möglichkeit dieſer Bedingung, aber eben ſowohl auch die Unmöglichkeit derſelben, von uns nicht eingeſehen werden kann (U. 462.). Daher kann der reine Vernunftglaube niemals in ein Wiſſen verwandelt werden (S. III. 292. L. 110. *)).

3. Kant ſagt, dieſer Glaube iſt ein Vertrauen auf die Verheiſsung des moraliſchen Geſetzes, aber nicht als wäre eine ſolche Verheiſsung im moraliſchen Geſetze enthalten, ſondern wir legen ſie hinein, und zwar aus moraliſch hinreichendem Grunde. Denn ein Endzweck kann durch kein Geſetz der Vernunft geboten ſeyn, ohne dafs dieſe zugleich die Erreichbarkeit deſſelben verſpreche, wenn gleich theore-

tiſch ungewiſs, und hiermit auch das Fürwahrhalten *) der einzigen Bedingungen berechtige, unter denen ſich unſere Vernunft die Erreichbarkeit allein denken kann. Das Wort *Fides* **), Vertrauen, ſ. Hebr. 11, 1., drückt dieſes auch ſchon aus; und es kann nur bedenklich ſcheinen, wie dieſer Ausdruck und dieſe beſondere Idee in die moraliſche Philoſophie hineinkomme, da ſie allererſt mit dem Chriſtenthum eingeführt worden, und die Annahme derſelben vielleicht nur eine ſchmeichleriſche Nachahmung der Sprache deſſelben zu ſeyn ſcheinen dürfte. Aber das iſt nicht der einzige Fall, da dieſe wunderſame Religion in der gröſsten Einfalt ihres Vortrages die Philoſophie mit weit beſtimmtern und reinern Begriffen der Sittlichkeit bereichert hat, als dieſe bis dahin hatte liefern können, die aber von der Vernunft frei gebilligt, und als ſolche angenommen werden, auf die ſie wohl von ſelbſt hätte kommen und ſie einführen können und ſollen (U. 462. *)).

---

*) Das Fürwahrhalten iſt überhaupt von zweifacher Art: ein gewiſſes oder ein ungewiſſes. Das gewiſſe Fürwahrhalten oder die Gewiſsheit iſt mit dem Bewuſstſeyn der Nothwendigkeit verbunden; das ungewiſſe dagegen oder die Ungewiſsheit, mit dem Bewuſstſeyn der Zufälligkeit oder der Möglichkeit des Gegentheils. Das letztere iſt hinwiederum entweder ſowohl ſubjectiv als objectiv unzureichend, oder zwar objectiv unzureichend, aber ſubjectiv zureichend. Jenes heiſst Meinung, dieſes muſs Glaube genannt werden (L. 98.). Das Glauben iſt alſo kein beſonderer Erkenntnifsquell. Es unterſcheidet ſich durch das Verhältnifs, was es als Erkenntnifs zum Handeln hat. Ein Kaufmann, der etwas unternimmt, muſs glauben, d. i. ſeine Meinung muſs zur Unternehmung aufs Ungewiſſe zureichend ſeyn (L. 102. *).

**) Eigentlich Treue im Vertrag oder ſubjectives Zutrauen zu einander, daſs Einer dem Andern ſein Verſprechen halten werde — Treue und Glauben; Treue, wenn der Vertrag gemacht iſt, Glauben, wenn man ihn ſchlieſsen ſoll. Nach der Analogie iſt die praktiſche Vernunft gleichſam der Promittent, der Menſch der Promiſſar, das erwartete Gute aus der That das Promiſſum (L. 104. *) f.)

4. Der Glaube (ſchlechthin ſo genannt) iſt ein Vertrauen zu der Erreichung einer uns von der Vernunft zur Pflicht gemachten Abſicht. Dieſer Glaube alſo, der ſich auf beſondere Gegenſtände bezieht (die einzigen für uns denkbaren Bedingungen der Möglichkeit der Ausführung jener Abſicht), die nicht Gegenſtände des möglichen Wiſſens oder Meinens ſind, iſt ganz moraliſch. Er iſt ein freies *) Fürwahrhalten, welches nur in praktiſcher *a priori* gegebener Abſicht nöthig iſt, nehmlich der Bedingungen unſrer Bewirkung des höchſten Guts (als unſrer durch das Moralgeſetz gebotenen Beſtimmung). Dieſes Fürwahrhalten iſt alſo in der Vernunft (obwohl nur in Anſehung ihres praktiſchen Gebrauchs) für die Abſicht derſelben hinreichend gegründet. Denn ohne dieſes Fürwahrhalten ſchwankt die moraliſche Denkungsart bei dem Verſtoſs gegen die Aufforderung der theoretiſchen Vernunft zum Beweiſe (der Möglichkeit des Objects der Moralität, nehmlich des höchſten

*) Dieſer Glaube iſt die Nothwendigkeit, die objective Realität eines Begriffs (vom höchſten Gut), d. i. die Möglichkeit ſeines Gegenſtandes, als *a priori* nothwendigen Objects der Willkühr anzunehmen. Wenn wir bloſs auf Handlungen ſehen, ſo haben wir dieſen Glauben nicht nöthig. Wollen wir aber durch Handlungen uns zum Beſitz des dadurch möglichen Zwecks erweitern, ſo müſſen wir annehmen, daſs dieſer durchaus möglich ſei. Ich kann alſo nur ſagen: ich ſehe mich durch meinen Zweck nach Geſetzen der Freiheit genöthigt, ein höchſtes Gut in der Welt als möglich anzunehmen, aber ich kann keinen Andern durch Gründe zu dieſer Annahme nöthigen; darum heiſst es ein freies Fürwahrhalten, ein freier Glaube. — Der Vernunftglaube kann alſo nie aufs theoretiſche Erkenntniſs gehen; denn da iſt das objectiv unzureichende Fürwahrhalten bloſs Meinung. Er iſt bloſs ein Vorausſetzen der Vernunft in ſubjectiver, aber abſolutnothwendiger praktiſcher Abſicht. Die Geſinnung nach moraliſchen Geſetzen führt auf ein Object der durch reine Vernunft beſtimmbaren Willkühr. Das Annehmen der Thunlichkeit dieſes Objects und alſo auch der Wirklichkeit der Urſache dazu iſt ein moraliſcher Glaube oder ein freies und in moraliſcher Abſicht der Vollendung ſeiner Zwecke nothwendiges Fürwahrhalten (L. 104.*)).

uts *)) zwiſchen praktiſchen Geboten und theoretiſchen Zweifeln. Dieſer Glaube nun iſt der Vernunftglaube, und derjenige iſt gläubig, welcher die Vernunftideen von Gott und Unſterblichkeit darum für gültig erkennt, weil er ohne ſie die in ſeiner Denkungsart herrſchende ſittliche Vernunftidee für ein Hirngeſpinſt erklären würde (U. 463. M. II, 986.).

5. Wenn man an die Stelle gewiſſer verfehlten Verſuche in der Philoſophie ein anderes Princip aufführt und ihm Einfluſs verſchaffen will, ſo gereicht die Nachweiſung der Nothwendigkeit des Fehlſchlagens der alten Verſuche zur Befriedigung (M. II, 987. U. 464. f.). Gott, Freiheit und Seelenunſterblichkeit ſind diejenigen Aufgaben, zu deren Auflöſung alle Zurüſtungen einer Metaphyſik, als ihrem letzten und alleinigen Zweck, abzielen. Nun glaubte man, daſs die Lehre von der Freiheit des Willens nur als negative Bedingung für die praktiſche Philoſophie nöthig ſei, die Lehre von Gott und der Seelenbeſchaffenheit hingegen zur theore-

*) Das höchſte Gut, ein überſinnliches Object, das in der Welt (nehmlich die Welt nicht bloſs auf die kurze Spanne der Erdenzeit beſchränkt), aber nicht durch unſer Vermögen, möglich iſt, beſteht:

a. in der Sittlichkeit oder dem, was durch Freiheit möglich iſt;

b. in der gröſsten Glückſeligkeit oder in dem, was nicht bloſs auf menſchliche Freiheit, ſondern auf die Natur ankommt, und zwar, ſofern ſie in Proportion der Sittlichkeit ausgetheilt wird. Nun bedarf die Vernunft ein ſolches abhängiges höchſtes Gut, es ſoll in der Sinnenwelt ſeyn, und zum Behuf deſſelben eine oberſte Intelligenz. Denn der moraliſch gute Menſch ſieht die Moralität nothwendig für die Bedingung der Glückſeligkeit an; das heiſst aber, weil dieſe Verknüpfung nicht phyſiſch iſt und ſeyn kann, er glaubt an einen vernünftigen, heiligen, gerechten und allgütigen Welturheber (S. III. 289.).

tiſchen Philoſophie gehöre, und für ſich und abgeſondert (vom Moraliſchen) dargethan werden müſſe. Man kann aber bald einſehen, daß dieſe Verſuche fehlſchlagen muſsten. Denn aus bloſs ontologiſchen *) Begriffen von Dingen überhaupt läſst ſich kein beſtimmter Begriff von einem Urweſen machen; und der auf Erfahrung von der phyſiſchen Zweckmäſsigkeit der Natur gegründete Begriff konnte wiederum keinen für einen moraliſchen Gott hinreichenden Beweis abgeben. Auf dieſem Wege konnte weder Theologie **) noch Pneumatologie zu Stande ge-

*) Der eigentlich ontologiſche Beweis für das Daſeyn Gottes legte einen bloſs metaphyſiſchen Naturbegriff zum Grunde und ſchloſs aus dem Begriff des allerrealſten Weſens auf ſeine ſchlechthin nothwendige Exiſtenz. Der metaphyſiſch-kosmologiſche Beweis, der kein anderer als der umgekehrte ontologiſche iſt, legte unſer eigenes im Selbſtbewuſstſeyn gegebenes Daſeyn zum Grunde und ſchloſs aus der Nothwendigkeit der Exiſtenz irgend eines Dinges auf die durchgängige Beſtimmung des allerrealſten Weſens. Die Sophiſtereien in beiden Schlüſſen ſind in dem Art. Daſeyn, 13. Gang. 1. und Gott, 31—39. aufgedeckt, und konnen überdem auf den bloſsen geſunden Verſtand nicht den mindeſten Einfluſs haben (M. II. 994. U. 469.).

**) Theologie iſt auch nur lediglich zur Religion nöthig. Das moraliſche Argument thut folglich das Daſeyn Gottes für unſere moraliſche Beſtimmung hinreichend dar. Dadurch verſchwindet aber der Anſchein eines Widerſpruchs mit dem, was im Art. Kategorie, 53. ff. behauptet wird (M. II. 1003. U. 478. f.). Man kann nehmlich die Kategorien allerdings gebrauchen, über überſinnliche Gegenſtände zu denken, denn ohne die Kategorien kann man gar nicht denken, aber man kann durch ſie die überſinnlichen Gegenſtände nicht, im ſtrengen Verſtande des Worts, erkennen, ſo wie man die Gegenſtände des eigentlichen Wiſſens, die Thatſachen, kurz die Gegenſtände der Natur, erkennt. Durch den Begriff der Cauſalität z.B. erkenne ich einen Cörper und einen Menſchen, wenn ich mir für den erſten eine bewegende Kraft und für den andern einen Verſtand als die Urſache der Veränderungen, die ſie hervorbringen, denke. Lege ich nun beides, die bewegende Kraft und den Verſtand, einem überſinnlichen Weſen in praktiſcher Abſicht bei, ſo kann ich das denken, es kann auch Realität haben, aber ich erkenne dadurch nichts.— Es iſt alſo wohl eine Ethikotheologie und Phyſikotheologie, aber keine theologiſche Ethik und theologiſche Phyſik möglich (M. II, 1004. U. 479. ff.).

bracht werden, weil die Prädicate Gottes und der Seele ihre Realität nicht in der Erfahrung beweisen können. Nur allein das moralische Gesetz, durch sein Gebot des höchsten Guts, macht Freiheit des Willens zur Bedingung des wirklich vorhandenen *) moralischen Handelns oder Strebens nach dem höchsten Gut, und Gott und Unsterblichkeit zur Bedingung der Erreichung des höchsten Guts (U. 465. f. M. II, 988.). Also liegt der Grund der auf dem blos theoretischen Wege verfehlten Absicht darin, dass von dem Uebersinnlichen auf diesem Wege gar kein Erkenntniss möglich ist (U. 466. f. M. II, 989.), s. Vernunftbegriff, 21. Daher heisst nun auch der Vernunftglaube, der auf dem Bedürfniss des Gebrauchs der Vernunft in praktischer Absicht beruht, ein Postulat der Vernunft (welches weder eine Voraussetzung ist, die man unbewiesen zugeben soll, noch eine Einsicht, welche aller logischen Forderung zur Gewissheit Genüge thäte, sondern) weil dieses Fürwahrhalten (wenn in dem Menschen nur alles moralisch gut bestellt ist) dem Grade nach keinem Wissen nachsteht, ob es gleich der Art nach davon völlig unterschieden ist. Zur Festigkeit des Glaubens gehört das Bewusstseyn seiner Unveränderlichkeit. Den Satz: es ist ein Gott, kann nie Jemand widerlegen, davon kann ich völ-

*) Alles Fürwahrhalten muss sich auf Thatsachen, auf etwas wirklich vorhandenes, gründen, wenn es nicht völlig grundlos seyn soll. Eine solche Thatsache ist nun das moralische Gesetz in unsrer Vernunft, es ist eine gewisse Erkenntniss, und zwar gänzlich *a priori*, und die moralische Handlung zufolge dieses Gesetzes ist etwas in der sinnlichen Welt oder Natur. Diese Thatsachen gehören zum Freiheitsbegriff, einem übersinnlichen Princip in uns selbst, und setzen die objective Realität der Freiheit ausser Zweifel, obgleich diese Realität nicht erkennbar ist. Die übrigen Thatsachen gehören zum Naturbegriff entweder *a priori*, oder *a posteriori* (M. II, 992. U. 469.).

lig gewiſs ſeyn. Der Vernunftglaube iſt alſo nicht, wie der hiſtoriſche, veränderlich (S. III, 291. fl.).

Vernunftlehre,

Logik, Kanonik, *logica*, *logique*. Aus dem, was gleich im Eingang zum Art. Logik bereits über dieſe Wiſſenſchaft geſagt worden iſt, laſſen ſich noch folgende weſentliche Eigenſchaften derſelben herleiten:

1. Sie iſt eine Vernunftwiſſenſchaft und zwar nicht der bloſsen Form, ſondern der Materie nach, da ihre Regeln nicht aus der Erfahrung hergenommen ſind, und da ſie zugleich die Vernunft zu ihrem Objecte hat; aber ſie iſt doch nicht die einzige Vernunftwiſſenſchaft, wie ſie einige (*philoſophia rationalis*) genannt haben, wie Wolf (*Introd. in philoſ. lib.* II. *c.* I. §. II. p. 100.) nach Schneider, Syrbius und Gerhard. Der deutſche Name Vernunftlehre, den Thomaſius und Lohmann gebraucht haben, drückt wörtlich Lehre von dem Vernunftgebrauch überhaupt aus; er iſt ſehr ſchicklich gewählt, denn ſie iſt eine Selbſterkenntniſs des Verſtandes oder der Vernunft (L. 7.).

2. Sie iſt als eine der Materie und der Form nach rationale oder Vernunftwiſſenſchaft auch eine Doctrin, d. i. eine demonſtrirte Theorie. Denn da ſie ſich nicht mit dem gemeinen und als ſolchen bloſs empiriſchen Vernunftgebrauche, ſondern lediglich mit den allgemeinen und nothwendigen Geſetzen des Denkens überhaupt beſchäftigt: ſo beruhet ſie auf Principien *a priori*, aus denen alle ihre Regeln als ſolche abgeleitet und bewieſen werden können, denen alle Erkenntniſs der Vernunft gemäſs ſeyn muſs. Da-

rch, dafs die Logik als eine ſolche Wiſſenſchaft *priori*, oder als eine Doctrin für einen Ka- n (Geſetz) des Vernunftgebrauchs zu halten , daher ſie auch Epikur die Kanonik nannte, terſcheidet ſie ſich weſentlich von der Aeſthe- k des Schönen, die als bloſse Critik des eſchmacks keinen Kanon, ſondern nur eine orm (Muſter oder Richtſchnur bloſs zur Beur- eilung) hat. Dieſe Aeſthetik nehmlich thält die Regeln der Uebereinſtimmung des Er- enntniſſes mit den Geſetzen der Sinnlichkeit; ie Logik dagegen die Regeln der Uebereinſtim- ung des Erkenntniſſes mit den Geſetzen der ernunft (L. 7. f.).

3. Noch haben weder Dichter noch Redner in entſcheidendes Urtheil über Werke des Ge- chmacks fällen können. Der Philoſoph Baum- garten in Frankfurt hatte den Plan zu einer Aeſthetik des Schönen, als Wiſſenſchaft, ge- macht, ſ. Aeſthetik 16. und Baumgarten. Da ie aber nicht wie die Logik Regeln *a priori* zur inreichenden Beſtimmung des Urtheils angiebt, ſo hat ſie Home richtiger Critik genannt. Die Logik iſt alſo mehr als bloſse Critik, wie man ſie auch bisweilen genannt haben ſoll (Walch philoſ. Lex. Art. Vernunftlehre); ſie iſt ein Kanon, der nachher zur Critik dient, d. h. zum Princip der Beurtheilung alles Vernunftgebrauchs überhaupt, wiewohl nur ihrer Richtigkeit in Anſehung der bloſsen Form, da ſie kein Organon, d. i. Werkzeug zur Entdeckung der Wahrheit (oder eine *philoſophia inſtrumentalis*, wie ſie manche genannt haben) iſt, ſo wenig als die allgemeine Grammatik (ein Werkzeug zur Erlernung der Sprachen) (L. 8. f.).

4. Man theilt die Logik in die Analytik (*analytica*) und Dialektik (*dialectica*) ein. Zu dieſer Eintheilung legte ſchon Parmenides den Grund durch ſeine Eintheilung der Philoſophie

in die κατα ἀληθειαν (nach der Wahrheit) und die κατα δοξαν (nach dem Schein). Die Analytik handelt von den Handlungen des Verſtandes, welche wir beim Denken überhaupt ausüben; wollte man dieſe bloſs theoretiſche und allgemeine Doctrin zu einer praktiſchen Kunſt, d. h. zu einem Organon brauchen, ſo würde ſie Dialektik werden, eine Logik des Scheins (*ars ſophiſtica, diſputatoria*), welche die bloſse logiſche Form gebraucht, über den Inhalt der Erkenntniſs etwas auszumachen. Dieſe Dialektik wurde in vorigen Zeiten mit groſsem Fleiſse ſtudirt, ſie trug falſche Grundſätze unter dem Scheine der Wahrheit vor, und ſuchte dieſen gemäſs Dinge dem Scheine nach zu behaupten; bei den Griechen waren die Dialektiker die Sachwalter und Redner, welche das Volk nach Gefallen durch den von ihnen erregten Schein leiten konnten. In der Logik wurde ſie auch eine Zeitlang unter dem Namen der Disputirkunſt vorgetragen, und ſo lange war alle Logik und Philoſophie die Cultur gewiſſer geſchwätziger Köpfe zur Erregung des Scheins. Es iſt daher beſſer, wenn man unter Dialektik die Wiſſenſchaft der Regeln verſteht, wornach wir erkennen können, daſs etwas mit den formalen Regeln der Criterien der Wahrheit, welche die Analytik lehrt, nicht übereinſtimmt. In dieſer Bedeutung iſt die Dialektik ein Katarktikon der Vernunft (L. 10. ff.). Die Eintheilung der Vernunftlehre in theoretiſche (*logica theoretica docens*) und praktiſche (*logica practica utens*) iſt unrichtig (L. 13), ſ. Logik, praktiſche. Rüdiger hat ſie ſo eingetheilt. Aber man kann ſagen, daſs die Logik einen dogmatiſchen und techniſchen Theil habe; der erſtere würde die Elementarlehre, der letztere die Methodenlehre heiſsen können. In beiden Theilen wird aber weder auf ein beſonderes Object noch Subject Rückſicht genommen (L. 13.).

5. Die jetzige Vernunftlehre ſchreibt ſich her von Ariſtoteles Analytik. Dieſer Philoſoph kann als der Vater der Logik angeſehen werden; er trug ſie als Organon vor und theilte ſie ein in Analytik und Dialektik; ſeine Lehrart iſt ſehr ſcholaſtiſch, d. i. angemeſſen den Fähigkeiten und der Cultur derer, die das Erkenntniſs der logiſchen Regeln als eine Wiſſenſchaft behandeln wollen. Daher entwickelt er die allgemeinſten Begriffe. Uebrigens hat die Logik von Ariſtoteles Zeiten her an Inhalt nicht viel gewonnen und das kann ſie ihrer Natur nach auch nicht; aber ſie kann wohl gewinnen an Genauigkeit, Beſtimmtheit und Deutlichkeit. Es giebt nur wenige Wiſſenſchaften, die in einen beharrlichen Zuſtand kommen können, wo ſie nicht mehr verändert werden. Die Logik und Metaphyſik gehört zu dieſen Wiſſenſchaften. Ariſtoteles hatte keinen Moment des Verſtandes ausgelaſſen (L. 17. f.).

6. Von Lamberts Organon (Neues Organon oder Gedanken über die Erforſchung und Bezeichnung des Wahren und deſſen Unterſcheidung vom Irrthum und Schein durch J. H. Lambert. Zwei Bände. Leipzig, 1764, 8.) glaubte man zwar, daſs es die Vernunftlehre ſehr vermehren würde; aber es enthält weiter nichts mehr als nur ſubtilere Eintheilungen. Unter den neuern giebt es zwei, welche die allgemeine Logik in Gang gebracht haben: Leibnitz (*Gothofr. Guill. Leibnitii Opera Omnia, ſtud. Lud. Dutens. Tom. II. P. I. Geneuae* 1768, 4.) und Wolf (*Philoſophia rationalis ſive Logica, methodo ſcientifica pertractata — autore Chriſtiano Wolfio. Francof. et Lipſiae*, 1728, 4.). Malebranche (*La recherche de la vérité, par N. Malebranche, 4. Tomes, à Paris*, 1749. 8.) und Locke, ſ. Locke, haben keine eigentliche Logik abgehandelt, da ſie auch vom Inhalte der Erkenntniſs und vom Ur-

ſprung der Begriffe handeln. Die allgemeine Logik von Wolf iſt die beſte, welche man hat einige haben ſie mit der Ariſtoteliſchen verbunden wie z. B. Reuſch (*Jo. Petri Reuſchii Syſtema logicum antiquiorum atque recentiorum item propria praecepta exhibens*, 4 *edit. a Chriſt. Frid. Polzio Jenae* 176.. 8.). Baumgarten, ein Mann, der hierin viel Verdienſte hat, commentirte die Wolfſche Logik (*Acroaſis Logica*). Meier commentirte wieder über Baumgarten. Auch Cruſius gehört zu den neuern Logikern. Doch ſeine Logik enthält metaphyſiſche Grundſätze. Die jetzigen Zeiten haben eben keinen berühmten Logiker hervorgebracht, und wir brauchen auch zur Vernunftlehre keine neue Erfindungen (L. 17. ff.).

7. Die Vernunftlehre iſt zwar keine allgemeine Erfindungskunſt und kein Organon der Wahrheit, keine Algebra, mit deren Hulfe ſich verborgene Wahrheiten entdecken lieſsen. Wohl aber iſt ſie nützlich und unentbehrlich als eine Critik der Erkenntniſs; oder zur Beurtheilung der gemeinen ſowohl als ſpeculativen Vernunft, nicht um ſie zu lehren, ſondern nur, um ſie correct und mit ſich ſelbſt übereinſtimmend zu machen. Denn das logiſche Princip der Wahrheit iſt:

> Uebereinſtimmung des Verſtandes mit ſeinen eigenen allgemeinen Geſetzen

(L. 17.).

Vernunftſchluſs,

ſ. Schluſs, 4. ff. Ich will hier nur noch einige Bemerkungen über Flatts (Fragm. Bemerk. S. 93 ff.) Einwürfe gegen Kants Behauptungen,

die Vernunftschlüsse betreffend, machen. „Warum die Vernunftschlüsse nur der Relation nach (in kategorische, hypothetische und disjunctive), nicht aber nach den übrigen Momenten eingetheilt werden können (L. 190.), sagt Flatt, sieht man nicht ein.“ Im Art. Schluss, 5. ist dies aber gezeigt worden. „Ist jeder mittelbare Schluss ein Urtheil, wodurch ein mittelbares Verhältniss der Begriffe mittelbar vorgestellt wird, so müssen Vernunftschlüsse eben so gut, als die Urtheile, nach allen 4 Momenten eingetheilt werden können.“ Allein die Eintheilung der Vernunftschlüsse kann doch nur das Specifische derselben treffen, also nicht diejenige Beschaffenheit derselben, dass sie Urtheile, sondern die, dass sie ein mittelbares Verhältniss der Begriffe vorstellen; und da giebt es nur drei Arten eines solchen Verhältnisses, nach den Kategorien der Relation. Die übrigen Kategorien geben nehmlich gar keine Ableitung der Begriffe von einander zu denken, worauf hier aber alles ankommt.

2. Flatt meint, was die Verneinung der Eintheilung der Vernunftschlüsse nach dem Verstandesbegriffe der Quantität betreffe, so folge nicht, dass die Eintheilung der Schlüsse nach den Momenten des Denkens überhaupt bloss vom Obersatz ausgehen müsse; er will die Eintheilung durch den Schlussatz bestimmen. Allein die Quantität des Schlussatzes kann zwar wohl verschiedene Arten von Urtheilen, aber nicht sofort als Vernunftschlüsse oder mittelbar abgeleiteter Urtheile geben. Denn dabei kommt es auf die Art der mittelbaren Ableitung an, folglich auf die Quantität der Bedingung, die aber immer allgemein seyn muss, und daher keine Eintheilung giebt.

Vernunfturtheil,

iudicium rationatum, ein ſolches Urtheil, welches als der Schlufsſatz von einem Vernunftſchluſſe, folglich als *a priori* gegründet, gedacht wird. Es iſt wohl zu unterſcheiden von einem vernünftelnden Urtheil (*iudicium ratiocinans*), ſo kann ein jedes Urtheil heifsen, das ſich als allgemein ankündigt; denn in ſo fern kann es zum Oberſatz in einem Vernunftſchluſſe dienen (U. 231. *) C. 364.), ſ. Vernunft und Vernunftbegriff. Dies Urtheil heifst ſo nach ſeinem Urſprung.

Vernunftwahrheit,

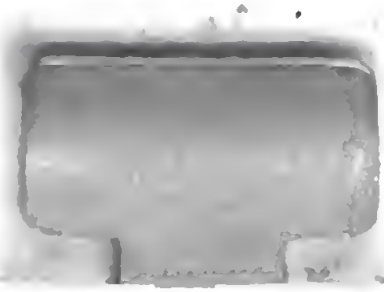
veritas ex ratione orta. Eine Wahrheit, die aus bloſser Vernunft, unabhängig von aller Erfahrung, entſpringt. Es iſt alſo hierbei nicht die Rede davon, dafs die Wahrheit vernünftig ſei, denn ſonſt könnte ſie nicht Wahrheit ſeyn; ſondern dafs das Erkenntnifsvermögen allein die Quelle ſei, aus welcher dieſe Wahrheit entſpringt, es ſei nun das ſinnliche, oder das intellectuelle, daher enthält nun die Metaphyſik keine andern als Vernunftwahrheiten.

2. Die Vernunftwahrheiten ſind entweder mathematiſche, wenn ſie aus dem ſinnlichen Erkenntnifsvermögen durch Conſtruction der Begriffe entſpringen; oder philoſophiſche, wenn ſie aus dem intellectuellen Vermögen entſpringen, oder doch ſo aus dem ſinnlichen Erkenntnifsvermögen, dafs ſie bloſs durch Begriffe erkennbar ſind. Mathematiſche Vernunftwahrheiten kann man auf Zeugniſſe zwar glauben, weil Irrthum hier nicht leicht möglich iſt und leicht ent-

eckt werden kann. Aber durch Zeugniſſe Ande-
er kann doch kein Wiſſen derſelben entſtehen.
hiloſophiſche Vernunftwahrheiten laſſen ſich
ber auch nicht einmal glauben; ſie müſſen le-
iglich gewuſst werden; denn Philoſophie
eidet keine Ueberredung, und hier iſt nicht
ur leicht ein Irrthum möglich, ſondern es giebt
ier ſogar einen uns unvermeidlich anhängenden
chein, der ſchwer aufzudecken iſt, und daher
len getäuſcht haben kann, dem wir glauben
möchten. Und was insbeſondere die Gegenſtände
les praktiſchen Vernunfterkenntniſſes in der
Moral — die Rechte und Pflichten — betrifft: ſo
kann in Anſehung dieſer eben ſo wenig ein blo-
ses Glauben ſtatt finden. Man muſs völlig
gewiſs ſeyn, daſs etwas recht oder unrecht,
pflichtmäſsig oder pflichtwidrig oder erlaubt ſei.
Aufs Ungewiſſe darf man in moraliſchen Din-
gen nichts wagen; — nichts auf die Gefahr
des Verſtoſses gegen das Geſetz beſchlieſsen.
Der Richter darf z. B. das Verbrechen des Ange-
klagten nicht bloſs glauben, um ihn zu beſtra-
fen (L. 105.), ſ. Wiſſen.

Kant Logik, Einleit. IX. S. 105.

Vernunftwiſſenſchaft,

rationale Wiſſenſchaft, Wiſſenſchaft ſchlechthin, *ſcientia rationalis.* So heiſst eine Wiſſenſchaft, wenn ſie *a priori* oder durchs Erkenntniſsvermögen ſelbſt iſt. Sie iſt der hiſtoriſchen oder Erfahrungs-Wiſſenſchaft entgegengeſetzt. Alle Wiſſenſchaften ſind nehmlich entweder hiſtoriſche oder Vernunft-Wiſſenſchaften (L. 109.). Die letztern ſind entweder Vernunftwiſſenſchaften durch Conſtruction der Begriffe und heiſsen dann Mathematik, oder durch bloſse Begriffe, und heiſsen Philoſophie. So

ſind die allgemeine Logik und die Metaphy
ſolche Vernunftwiſſenſchaften. Wie reine Ve
nunftwiſſenſchaft möglich ſei? di
Frage unterſucht die Critik der rein
Vernunft.